

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Buscando la cura de la mortalidad: la humanización de la  
medicina, la medicalización de la humanidad**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Sol Fernández de Mosteyrín**

**Director**

**Tomás Domingo Moratalla**

**Madrid, 2019**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Buscando la cura de la mortalidad.**

**La humanización de la medicina. La medicalización de la humanidad.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Sol Fernández de Mosteyrín**

**Director**

**Tomás Domingo Moratalla**

**Madrid, 2018**



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA



Buscando la cura de la mortalidad.

La humanización de la medicina. La medicalización de la humanidad.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

Presentada por Sol Fernández de Mosteyrín

Director: Tomás Domingo Moratalla

Madrid, 2018



## AGRADECIMIENTOS

El mayor de mis agradecimientos va dirigido a mis padres, Manuel y Sol, porque son ellos los que me han enseñado y me recuerdan cada día lo más importante de cuanto sé.

Mi agradecimiento especial también a mis hermanos y hermanas; Manolo, Laura, Teresa, Santiago, Patrick y Pablo, porque desde siempre, junto a ellos he aprendido a vivir, a crecer, a ver, a andar, a hablar, a pensar, a cooperar, a ser persona. Gracias también a *mi otro hermano*, Diego, porque hace tiempo me abrió ese mundo del pensamiento poético y desde entonces mi vida es más rica, más intensa, más bonita, mejor.

Gracias a mis amigas y compañeras, Isabel, Marina y Alicia, porque con ellas vengo aprendiendo las filosofías de la vida y la muerte, con ellas he compartido los años salvajes y sagrados, y con ellas sigo aprendiendo, compartiendo, riendo y llorando.

Gracias a Darío, porque con su ánimo, su amistad, su música, su conversación y su cooperación ha logrado que estos años en los que hemos profundizado en la oscuridad de la existencia hayan sido más brillantes, más ligeros, más divertidos, más dionisiacos.

Quiero mostrar también mi agradecimiento a todos los compañeros y amigos del Comité de Ética Asistencial, y de la Fundación Jiménez Díaz en general, porque han contribuido a mi formación personal y profesional y a su modo me han mostrado que se puede y se debe conservar la dignidad y la humanidad frente al sufrimiento y la degradación física y mental.

Me gustaría agradecer también a los compañeros y a los profesores de filosofía, porque a pesar de todo, con su ejemplo siguen enseñándome que es posible amar lo que se comprende.

Mi agradecimiento especial para Tomás Domingo Moratalla, porque con su ayuda, su paciencia, su calma y su amabilidad, ha hecho posible que este trabajo salga a la luz.  
Gracias por escucharme, guiarme, enseñarme y confiar en mí.

Finalmente quiero expresar mi agradecimiento a todos los filósofos, poetas, dramaturgos, místicos, médicos, científicos, políticos y demás personas que con su experiencia y testimonio han hecho posible que yo comprenda y escriba este trabajo.

Gracias a todas las personas que en la vida se han parado y se siguen parando a pensar y a poner por escrito lo que piensan, lo que sienten, lo que creen, lo que experimentan, porque con su gesto hacen posible que todos los demás podamos entender mejor qué es la vida y qué es ser humano.







## INTRODUCCIÓN

La vida como enfermedad. La historia como historia clínica .....	17
--	----

## PRIMERA PARTE

### REVISIÓN Y REFLEXIÓN DE LA HISTORIA CLÍNICA

<b>Capítulo 1: La condición humana como enfermedad .....</b>	<b>39</b>
--	-----------

<u>1. La experiencia sagrada de Søren Kierkegaard .....</u>	<u>43</u>
---	-----------

1.1 Diagnóstico: la enfermedad mortal .....	45
---	----

1.2 Tratamiento: el salto a la fe.....	52
--	----

1.3 Pronóstico: sacrificio y salvación.....	59
---	----

<u>2. La experiencia salvaje de Friedrich Nietzsche .....</u>	<u>64</u>
---	-----------

2.1 Diagnóstico: la enfermedad bipolar .....	66
--	----

2.2 Tratamiento: voluntad de salud .....	73
--	----

2.3 Pronóstico: lo humano y lo monstruoso.....	81
--	----

<u>3. Conclusiones: el desequilibrio salvaje y sagrado.....</u>	<u>85</u>
---	-----------

<b>Capítulo 2: El problema de la mortalidad .....</b>	<b>87</b>
---	-----------

<u>1. ¿Qué es ser humano? Las condiciones de Martin Buber.....</u>	<u>91</u>
--	-----------

1.1 La dinámica histórica del cuestionamiento humano .....	93
--	----

1.1.1 El origen del dialogo: de Aristóteles a Pascal.....	94
---	----

1.1.2 El desarrollo del dialogo: de Kant a Nietzsche .....	99
--	----

1.2 La crisis antropológica del siglo XX.....	103
---	-----

1.3 Las perspectivas del siglo XX.....	109
--	-----

<u>2. Curarse en el mundo. Las condiciones de Martin Heidegger</u> .....	114
2.1 Nihilismo y Angustia .....	116
2.2 La metafísica de la curación.....	124
2.3 Transhumanismo .....	134
<u>3. Conclusiones: el equilibrio salvaje y sagrado</u> .....	141

## SEGUNDA PARTE

### ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE UN EXPERIMENTO EN LA HISTORIA CLÍNICA

<b>Capítulo 3: La enfermedad física y metafísica de la humanidad</b> .....	145
<u>1. La experiencia salvaje y sagrada de Primo Levi</u> .....	149
1.1 El experimento .....	151
1.2 La deshumanización.....	155
1.3 El valor frente a la muerte.....	162
1.4. El limbo.....	168
1.5 La supervivencia moral y física .....	171
1.6 La ambigüedad de la salvación .....	179
1.7 La enfermedad física y moral.....	182
1.8 Pronóstico.....	188
<u>2. Si esto es ser humano, pensad</u> .....	194
2.1 Pensando la deshumanización.....	199
2.2 Algunas respuestas a la deshumanización.....	207
2.3 Una X en el corazón de la vida.....	226
<u>3. Conclusiones: la ambigüedad de la condición humana</u> .....	227

<b>Capítulo 4: La respuesta de la humanidad</b> .....	231
<b><u>1. La respuesta saludable</u></b> .....	235
1.1 El encuentro del desencuentro .....	237
- San Francisco, 1945. La carta de las Naciones Unidas .....	238
1.2 El sentido de la armonía.....	244
- Nueva York, 1946. La constitución de la Organización Mundial de la Salud .....	245
1.3 El juicio.....	258
- Núremberg, 1947. El Código de Núremberg.....	265
1.4 La nueva salud .....	273
- Ginebra, 1948. La actualización del Juramento Hipocrático.....	280
1.5 El experimento .....	287
- Helsinki, 1964. Los principios éticos la investigación .....	290
1.6 El equilibrio.....	298
- Belmont, 1979. La protección de los sujetos de investigación.....	309
1.7 La dignidad y los derechos.....	318
- Oviedo, 1997. La protección del ser humano de las aplicaciones biomédicas.....	327
1.8 La vida ética .....	337
- Paris, 2005. La bioética y los derechos humanos .....	347
<b><u>2. La condición humana: curar la mortalidad con moralidad</u></b> .....	362
2.1 La curación del pensamiento poético .....	369
<b><u>3. Conclusiones: El sentido moral mortal</u></b> .....	381

## CONCLUSIÓN

<b>Moral y moraleja de la historia clínica. La ética de la generosidad</b> .....	387
--	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	405
ANEXOS.....	431
RESUMEN.....	438
ABSTRACT.....	443



«Así una voz nos dice, cuando esperamos la salvación, que la esperanza es vana,  
y sin embargo es ella sola, la impotente, la que nos permite dar un respiro (...)

La verdad es inseparable de la ilusión de que alguna vez  
entre las figuras de la apariencia surja, inaparente, la salvación»

Theodor W. Adorno



## **INTRODUCCIÓN**





**LA VIDA COMO ENFERMEDAD. LA HISTORIA COMO HISTORIA CLÍNICA**

«Casi podemos decir que la vida en sí  
no es más que una enfermedad de la materia»  
Frank Macfarlan Burnet

«Prefiero creer que la vida orgánica es  
una enfermedad específica de nuestro feo planeta»  
Anatole France

«La vida es una enfermedad que con el tiempo se remedia»  
María Zambrano

En este trabajo voy a profundizar en nuestra experiencia de la muerte y en nuestra búsqueda de la curación. El objetivo va a ser investigar el valor del sentido que nos mueve y conmueve a cuidar la vida que muere, para que sin perderlo, aprendamos a desarrollarlo. ¿Con qué razón pensamos salvar la vida si con razón sabemos que la vida muere?, ¿de verdad tenemos razón pensando sanar si sabemos que morimos?

En mi experiencia, los seres humanos, aun siendo conscientes de la certeza de la muerte, tenemos un palpito, una corazonada que nos hace pensar en vivir y no morir. Sin embargo, así nos mostramos respondiendo de un modo patológico y saludable, así demostramos que tenemos valor y nos falta. La razón por la que pensamos en la vida y no en la muerte es una razón que se tiene y se pierde, porque transgrede las condiciones naturales de la existencia para pensar que la vida vive y no muere. Por tanto, me voy a proponer investigar esta razón para comprenderla y aprender cómo se realiza.

A lo largo del trabajo quiero que nos paremos a pensar en este gesto de inquietud que he observado en mí misma y en los seres humanos y que no comprendo ni expreso del todo, porque en el gesto reconozco la humanidad en mí y en mis semejantes, sin embargo intuyo que no reconozco suficientemente la complejidad de lo que en él se manifiesta.

Mi impresión es que el valor que nos hace humanos es sentir que morimos y expresar una emoción, pero pienso que tenemos que pararnos a pensar y a hablar de lo que sentimos siendo humanos para poder comprendernos, porque lo que sentimos es que morimos, pero lo que pensamos es que nuestro sentido siente con otro sentido otra emoción. El proyecto entonces va a ser investigar este otro sentido y su valor.

La propuesta va a ser pensar lo que es sentido y sentimos siendo humanos para apreciar su valor, porque sospechamos que no tiene nombre y que no hay palabras, pero por eso mismo pienso que tenemos que aprender a comprenderlo y expresarlo.

¿Cuál es el valor del sentido humano? Mi hipótesis inicial es que nuestro valor está en dirigirnos a la muerte y conservar el sentido para pensar con razón que lo que sentimos no es morir sino querer vivir. Sin embargo, aunque pensamos con razón que queremos vivir, sabemos con razón que morimos, de modo que pensando con razón nos contradecimos y no tenemos certeza de si nuestro valor es querer vivir o saber morir.

Intuyo que la existencia humana es *como un viaje* de la muerte a la vida y de la vida a la muerte. Y entiendo que el ser humano que se dirige a la muerte con razón tiene valor y le falta. Así que mi intención va a ser poner a prueba la hipótesis que supone que tenemos el valor de salvar la vida que muere, porque sospechamos que este es nuestro valor de verdad pero sospechamos que lo perdemos, así que el proyecto va a ser que conozcamos y reconozcamos el valor que se manifiesta y oculta en el ser humano.

El motivo por el cual me propongo investigar y probar esta hipótesis que supone que nuestro valor está en salvar la vida, es que en mi experiencia personal y profesional he aprendido que en teoría este es nuestro valor, pero en la práctica lo estoy dudando.

Hace algunos, cuando empecé a trabajar en el Comité de Ética Asistencial de un hospital, me puse a pensar en ese gesto humano que frente a la muerte y al sufrimiento se compromete con curar, cuidar y salvar la vida, porque en teoría así se demostraba nuestro valor, y era admirable, honrado y digno, pero en la práctica este valor también nos faltaba y nos mostraba angustiados, humillados, frustrados. Cuando nos encontrábamos frente a la muerte y teníamos que manifestar nuestro valor no lo realizábamos plenamente.

El trabajo en el Comité consistía básicamente en discutir y poner por escrito lo que desde nuestro sentido como personas con una formación específica considerábamos que era bueno para proteger la vida y lo que la dañaba y la ponía en riesgo en un caso concreto, con el fin de que después de esta reflexión el profesional que tenía que hacerlo pudiera tomar una decisión aceptable. Sin embargo, el problema que se planteaba era siempre el mismo; todos pensábamos y decíamos estar comprometidos con asegurar la vida y hacer lo mejor, pero esto en cada caso variaba o al aplicarlo en la práctica no siempre resultaba ser adecuado. Es decir, todos suponíamos tener un sentido para saber qué es la vida y qué es la muerte, y qué es el bien y qué es el mal, y a través del él pensábamos que podíamos operar de tal modo que evitáramos la muerte y el mal y aseguráramos la vida y el bien, pero este hipotético sentido nos faltaba, lo perdíamos, no lo dominábamos, estábamos continuamente probándolo, invocándolo, necesitando.

A partir de estas experiencias y reflexiones fue surgiendo la investigación que ahora presento. Con el fin de comprender esto, que para mí era un conflicto, y saber cómo

corresponder con él, comencé a trabajar siguiendo el método que voy a describir.

Primero fui revisando y analizando la legislación y los códigos de ética médica que recogían las normas que había que aplicar en los casos que se nos presentaban. Eso me permitió comprender que la razón por la cual la investigación y la práctica de la medicina estaban sujetas a un control por parte del Comité de Ética era que en el pasado estas técnicas habían sido empleadas para cometer un «crimen contra la humanidad». Comencé a pensar entonces que «el movimiento pro-derechos humanos» que sucedió a la Segunda Guerra Mundial, así como la fundación del Estado de Bienestar y la constitución de la Organización Mundial de la Salud que hoy nos regía, eran la respuesta a los experimentos del nazismo. Así comprendí que las condiciones de nuestra existencia actual, que parecían buenas, seguras, éticas, venían determinadas y respondían a la experiencia del horror, del que Primo Levi y muchos otros habían dado testimonio.

En un primer momento me paré a pensar en el sentido que podía tener esta dinámica patológica y saludable que manifestaba reciente de la humanidad, y a continuación empecé a investigar la filosofía occidental, porque tenía la sospecha de que en ella se venía pensando y discutiendo acerca de esta tensión entre la vida y la muerte, el bien y el mal. Inmediatamente empecé a analizar las filosofías del superhombre y el transhombre de Nietzsche y Heidegger, y su relación por un lado con la «muerte de Dios», y por otro con «los experimentos nazis». Fue en este momento, también, cuando recordé el análisis que hacía Buber de la condición humana, y me puse a investigar la dinámica de indigencia y moralidad que el filósofo había ido identificado en la historia de occidente, porque empezaba a sospechar que esta tensión equilibrada y desequilibrada que yo había experimentado iba vertebrando la existencia y la historia humana.

En un segundo momento empecé a desarrollar la hipótesis inicial, que ahora me parecía mostrarse implícita y explícitamente, consciente e inconscientemente en nuestra existencia, y que suponía que el valor de nuestro sentido era encontrarnos entre la vida y la muerte y pensar y decir que no íbamos a morir sino a vivir. Me parecía que este era el palpito que veníamos manifestando en la historia, sin embargo en ella demostrábamos tener sentido y perderlo. La historia que estaba revisando y analizando estaba llena de abismos, traumas, misterios. Por ello, finalmente me propuse reconstruirla y leer su argumento, para saber qué sentido tenía y cuál era nuestro valor de verdad en ella.

La hipótesis que fui desarrollando era que los seres humanos estábamos inmersos en una historia clínica, que íbamos escribiendo y cumpliendo sin ser plenamente conscientes. Me parecía que nuestra historia era metafóricamente *como* una historia

clínica, *como* un dialogo con lo que da la vida y mata con el fin de mantener el sentido equilibrado y el pulso, pero esta metáfora, aunque resultar evidente y experimentable, en cierto sentido también era impensable e indecible. ¿De verdad nuestro valor consistía en transformar el sentido de la historia para que no fuera una historia de muerte sino de salvación?, ¿nuestro valor era transformar el sentido para sentir la vida y no la muerte?

El problema que se me planteaba a la hora de reconstruir la historia era la naturaleza enigmática e incommensurable de su lógica, de su sentido, porque se suponía que era oscilar entre la vida y la muerte, entre la indigencia y la morada, entre la Guerra Mundial y el Estado de Bienestar, entre experimentos criminales y experimentos médicos, pero en la práctica este equilibrio desequilibrado resultaba comprensible e incomprensible, humano e inhumano, y en la contradicción perdía el sentido.

El valor que en teoría manifestábamos en la historia era tomar conciencia de que nos dirigíamos a una muerte segura y conservar el sentido para pensar salvar la vida, sin embargo, este sentido en la práctica se nos escapaba. En teoría nos dirigimos por un sentido que siente la vida y la muerte y las distingue para evitar la muerte y conservar la vida, pero en la práctica este sentido es un enigma cuyo valor está por apreciar, ya que el sentido naturalmente no distingue vida y muerte, y razonablemente no se puede evitar la muerte y conservar la vida. En principio este sentido es sobre-natural y co-racional; su valor es más que humano. Podemos pensar entonces que nos orientamos en la existencia por atavismos desconocidos, pero en teoría nos dirigimos por una razón aunque ahora no la comprendamos del todo, así que voy a intentar conocerla y reconocerla.

En este trabajo me propongo ir identificando, analizando y poniendo a prueba el sentido que dirige al ser humano en la existencia y en la historia, porque hipotéticamente es un sentido ético médico, que distingue lo que da la vida y mata y evitar el mal y conservar el bien, pero en la práctica este sentido se tiene y se pierde, y aunque podamos pensar que tiene valor para el ser humano, su valor es un enigma.

El sentido que opera clínicamente y aprecia lo que mata y da la vida no es natural ni racional, sería un sentido moral porque opera conservando lo que hace bien al ser humano y evitando lo que le hace mal. Este sentido mantiene la integridad y el equilibrio frente a la ambigüedad del valor porque estructura su conocimiento en el diagnóstico que analiza el mal, el tratamiento que opera sobre él para que se transforme en bien y el pronóstico que predice la evolución de la dinámica equilibrada y desequilibrada del bien y el mal. Por tanto, hay que darse cuenta de que para que este sentido aprecie los valores vitales y mortales y se mantenga íntegro y equilibrado en la dinámica, la condición es que

sea moral, ¿pero tenemos este sentido?, ¿dónde se localiza?, ¿cómo se desarrolla? En este trabajo voy a pensar la naturaleza y condición del sentido que se dedica a separar la vida de la muerte y a evitar la muerte y a conservar la vida, porque no hay certeza de si este es el valor del sentido humano o si este sentido es divino, inhumano, sobrehumano.

La hipótesis es que este es el valor del sentido humano, pero va en contra de la naturaleza y puede no ser del todo humano, así que voy a tratar de identificar cómo se manifiesta en la historia y apreciarlo, discutirlo, comprenderlo, pues sospecho que es el valor latente del ser humano, pero si lo descubro no sé si se revelará monstruoso.

Consecuentemente, para ir adentrándome en esta investigación, primeramente voy a revisar y reflexionar sobre lo que dice el pensamiento acerca de cuál es nuestro valor en la historia y luego voy a analizar y discutir cómo se realiza en la práctica.

El principio de la historia del pensamiento occidental dice en boca de Sócrates que cuando nos encontramos entre la vida y la muerte nos podemos salvar porque tenemos un alma que evita la maldad de la muerte y conserva la bondad de la vida, pero el final de la historia dice en boca de Sloterdijk que no tenemos alma y que estamos sin salvación. Por tanto, ahora voy a profundizar en la tensión que nos tensa y desequilibra históricamente, y para ello primero voy a volver al principio y luego voy a ir al final, porque mi intención en esta introducción va a ser proponer la manera de reconstruir lo que sucede en medio de la historia occidental a través de este dialogo entre la vida y la muerte.

Mi objetivo va a ser situarme en un ámbito entre la vida y la muerte para poner a prueba el hipotético sentido que en estas condiciones nos mueve y conmueve para pensar salvar la vida aun con la certeza de que vamos a morir. Quiero que profundicemos en esta tensión, la identifiquemos en la historia y discutamos cómo se resuelve para saber si en el gesto conocemos y reconocemos el valor del ser humano o su falta de valor.

Entiendo que el proyecto no es sencillo, pero con la intención de llevarla a cabo, mi propuesta es que pensemos metafóricamente como si nuestra historia fuera una historia clínica, en la que tenemos que experimentar, analizar y dar testimonio de la vida y la muerte de un modo paciente pero con una disposición saludable. Mi propuesta es que pensemos con esta lógica, porque mi sospecha es que esto nos permitirá conocer y reconocer nuestro valor en la historia, pero para ello tal vez haya que aprender a pensar lo impensable, pues como dice Jean François Lyotard «estar dispuesto a acoger aquello que el pensamiento no está preparado para pensar, eso es lo que cabe llamar pensar»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Lyotard JF. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Manantial, Buenos Aires, 2006

Investiguemos entonces la historia y nuestro valor de verdad en ella para pensar si metafóricamente su sentido es buscar la cura de la mortalidad.

En un primer momento podemos reconocer cómo Sócrates se vuelve sobre sí mismo para apreciar la ambigüedad de lo que es sentido y para pensarla y decirla porque se encuentra frente a un dilema y se va a parar a pensarlo. Encontrándose entre la vida y la muerte el filósofo no disimula su confusión sino que se pone a pensar la ambivalencia que siente, y para ello primero lo va a poner en palabras a partir de una metáfora.

«Oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada o más hinchada que Tifón, o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino»<sup>2</sup>.

Para Sócrates lo primero es ocuparse de sí mismo y de su naturaleza ambigua, porque piensa que su naturaleza es participar de divino y límpido destino, pero siente que su naturaleza se ha vuelto monstruosa, salvaje, hinchada y enrevesada. Pensando ha dado «el salto ontológico» pero va a deshacerlo; ha pensado que el destino no es morir sino conservar la vida, pero va a cuestionar y poner a prueba la hipótesis que supone el valor divino del ser humano, porque tiene un palpito que le dice que tal vez sea monstruoso.

¿Con qué sentido mantiene el equilibrio entre lo salvaje y lo sagrado?, ¿cómo puede sentir la ambigüedad y pensar con sentido acerca del valor?, ¿cómo puede reconocerse entre una criatura suave y sencilla y una fiera hinchada y enrevesada?

A juzgar por cómo comienza nuestra historia y por cómo pensamos hoy, parece que nuestro sentido aprecia la contradicción del sentido y la ambivalencia del valor porque se encuentra esencialmente entre la vida y la muerte, metafóricamente entre lo monstruoso y lo divino. Podemos pensar entonces que el valor de la historia es contradictorio y pierde el sentido, pero también podemos apreciar la ambigüedad y pensar que el sentido se orienta naturalmente entre la vida y la muerte porque su valor está en establecer un dialogo paciente y saludable con ellas para mantenerse equilibrado.

Tomando como primer paradigma a Sócrates, podemos pensar que el valor del

---

<sup>2</sup> Platón. *Fedro*. Gredos, Madrid, 2010. 229e-230a

sentido humano es encontrarse entre la vida y la muerte y conservar el sentido para pensar y a hablar de esta inquietante situación y saber a dónde nos lleva. Así podemos pensar que naturalmente la vida es salvaje y está destinada a la muerte, pero también podemos pensar que la vida es divina y su destino es limpio y eterno, pero si pensamos así nuestro sentido de la verdad y nuestro sentido de la bondad entrarán en conflicto, porque la verdad es que no sabemos si el destino de la vida es bueno, pues lo que sabemos es que es mortal.

La cuestión que se plantea entonces, es cuál es nuestro valor de verdad y con qué sentido apreciarlo, porque el sentido cuyo valor es apreciar con distinción el bien y el mal y la vida y la muerte se nos escapa, no lo poseemos ni dominamos del todo. En un principio, en esta historia nos encontramos de modo irreductible entre la vida y la muerte, pero la condición es no ser indiferentes a la diferencia sino pensarla, porque *la apuesta secreta* del pensamiento es que pensando sabremos si nuestro destino es fatal o hermoso. Nuestro sentido supone que tiene el valor de mantenerse equilibrado entre la vida y la muerte si piensa, habla, investiga, así que vamos a probar si tiene este valor y dónde se localiza, cómo se desarrolla, a qué destino nos conduce.

Al principio de la historia, Sócrates ha dado testimonio de que en lo que hay que pensar es en el valor ambiguo del sentido humano, porque no sabe si es feroz o divino. Hay que pensar en la naturaleza salvaje y sagrada del ser humano, y lo que va a enseñar a través de Platón es que «el órgano» que permite apreciar los valores distinguidos es «el alma», porque «el alma es algo así como una cierta forma adivinatoria»<sup>3</sup>.

«Es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre»<sup>4</sup>.

La hipótesis clásica es que el sentido que aprecia los males y los bienes de la existencia es el alma, por eso Sócrates señala que para cumplir con la condición humana de evitar el mal y conservar el bien la condición previa es conservar el alma.

«Es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien la cabeza y todo el cuerpo»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Platón. *Fedro*. Gredos, Madrid, 2014. 242ac

<sup>4</sup> Platón. *Cármides*. Gredos, Madrid, 2014. 156e

<sup>5</sup> *Ibíd*em 157ab



La clave de la vida buena es «podernos alegrar y dolernos como es debido», y para mantener el equilibrio y cumplir con la doble condición humana hay que cuidar el alma. Ahora bien, ¿cómo cuidar el alma si es un órgano que ni vemos ni tocamos?

«El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos nace la sensatez. Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo»<sup>6</sup>.

El tratamiento clásico para mantener el alma equilibrada ante las maldades y bondades que percibe, y que afectan al cuerpo y al ser humano entero, es «la buena educación» y la aplicación de las medicinas con «oraciones y ensalmos». El tratamiento prescrito son «los buenos discursos» porque proporcionan la sensatez que necesita el ser humano para alegrarse y dolerse sin perder la integridad. Se trata entonces de procurar primero salud a la cabeza y luego a todo el cuerpo a través de pensamientos y palabras, para que de ellos nazca la prudencia para existir y cumplir con la vida y con la muerte.

La doble moral y la doble condición que ha sido prescrita primeramente en la historia clínica ha sido cuidar la salud física y metafísica, para que experimentando las bondades y maldades de la existencia el alma se mantenga en su esencia adivinatoria y distinguiéndolas pueda mantenerse equilibrada. Como dirá Sócrates, se trata de «escribir con ciencia en el alma del que aprende», para que la conciencia sepa a través de los buenos discursos qué es bueno y qué es malo, y de este modo aprenda a vivir y a morir.

No obstante, la cuestión es cómo escribir con ciencia en el alma y cuidarla. En teoría hay que transformar el sentido con ensalmos, pero eso intangible, ¿puede curarnos? Podemos sospechar del tratamiento que supone lo curativo de las palabras, pero si acudimos a la historia, más tarde Boecio reafirmará la idea de que frente a la muerte no valen hierbas sino que lo que consuela es la filosofía, porque «baja del cielo y acude en ayuda del solitario» para decir; «apartaos y dejad que mis musas lo cuiden y lo curen».

«¡Oh hierbas mentirosas,  
que si bien transforman el cuerpo,  
no pueden transformar el corazón!  
El vigor del hombre está en su interior,  
oculto en el secreto alcázar del alma»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ibídem 157ab

Lo clásico del pensamiento es pensar que sana, que sus terapéuticas palabras transmite buenos sentimientos que procuran salud al ser humano en su integridad, pero vamos a empezar sospechando de la sensatez de los que así piensan, porque sabemos que fueron condenados a muerte por pensar con el corazón y el alma. Así que, aunque pensamos que esta es la razón y el valor humano, y que tiene sentido, vamos a tratar de comprenderlos y apreciarlos porque sospechamos que dan la vida y mueren. Seamos críticos entonces con la posibilidad de tratar así con la muerte, porque parece que pensar bien y dar buenos discursos conserva el alma pero *nos mata un poco*. El fármaco no es del todo eficaz si queremos mantenernos íntegros y equilibrados.

En principio no tenemos certeza de cómo cumplir con la condición de vivir y morir y conservar la integridad, porque parece lógicamente imposible para el ser humano. Podemos pensar que guiarse por el alma y el corazón es una vieja idea, o una idea que ya solo dice la poesía, por ejemplo, la de Edith Södergran cuando nos dice; «si tienes sed de belleza cierra los ojos y mira en tu propio corazón»<sup>8</sup>. De este modo podemos pensar que responder a la muerte y al sufrimiento con ensalmos es un ejercicio que aporta salud y belleza, pero en él también identificamos síntomas patológicos, porque curan el espíritu, pero al final vamos sintiendo que el espíritu es un fantasma que no hay que salvar.

En el siglo XXI, «el estado de la cuestión» que se interroga acerca de cómo responder a la muerte es radicalmente distinta a como se ha pensado clásicamente. En la evolución de la historia clínica se ha producido una involución: hemos perdido valor; pensamos que somos criaturas feroces; pensamos que no tenemos que salvarnos; pensamos que no tenemos alma; pensamos que en su lugar se ve la nada.

Como ya señalé, el ser humano tiene el valor de transformar el sentido de la historia, pero como se sospechaba, en esta transformación pierde el sentido, de modo que se descubre de nuevo pensando cómo mantenerse equilibrado frente a la muerte.

Desde una perspectiva filosófica, el siglo XXI se in-augura con las reflexiones de Peter Sloterdijk que apuntan a un periodo sin salvación, en el que el ser humano se sabe en la indigencia, o como él dice, en un «parque zoológico» en el que cultiva su humanidad, no con el alma sino con el cerebro. Pero pensando desde esta nueva perspectiva el modo en que el ser humano responde cuidándose, se va a preguntar:

---

<sup>7</sup> Boecio. *La consolación de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1999. p. 139

<sup>8</sup> Södergran E. *Encontraste un alma. Poesía completa*. Nórdica, Madrid, 2017. p. 49

«¿Cómo decirle al alma, que creen la oportunidad de su salvación, que según los conocimientos más recientes el alma no existe?»<sup>9</sup>.

La cuestión que se plantea en el siglo XXI es cómo podemos pensar con sentido que no tenemos posibilidades de salvarnos porque no poseemos un alma inmortal, y a la vez pensar con sentido que tenemos que cuidarnos, cultivarnos y conservarnos.

¿Cómo vamos a hacer la operación si no comprendemos el doble sentido?! En esta historia, y en este dialogo, se trata de mantener el sentido de la vida y la muerte, pero la cuestión es hacer entender a la parte del ser humano que busca la salvación con toda su alma que esta parte suya se escapa. La cuestión de nuestra época, ya se sabe, es curar esta herida y mantener el equilibrio entre «la parte salvaje» que es consciente de que hay que morir y «la parte sagrada» que es consciente de que hay que sanar. ¿Cómo podemos comprendernos y manifestarnos con esta doble condición moral?, ¿cómo podemos decir la verdad y decir lo que es bueno?, ¿cómo podemos tener razón y corazón sabiendo que tenemos que morir y queremos vivir? Esta es la cuestión importante de la historia, porque así hacemos historia, que sepamos, desde Sócrates hasta hoy. Así que el proyecto es que discutamos esta ambigüedad de la existencia humana para que podamos cumplir la doble condición moral, pues este es el secreto para ser humanos.

Si no tratamos de entender nuestra doble condición, estamos abiertos a un destino de indiferencia y escisión entre nuestra parte que quiere vivir y nuestra parte que muere; *algo monstruoso*. Por tanto, comprender y equilibrar estas experiencias que nos conmueven va a ser mi objetivo. Entre «la hipótesis clásica» que al principio de la historia señala el alma como el órgano que puede hacer posible la salvación, y «la hipótesis contemporánea» que al final señala que el alma no existe y que estamos sin salvación, voy a tratar de reconstruir el medio de la historia y comprender su argumento.

A lo largo del trabajo voy a ir estableciendo un dialogo paciente y saludable, que se debate entre la vida y la muerte, con la intención de saber si estas dos perspectivas sobre la existencia se pueden entender y equilibrar y con qué sentido sería posible lograrlo, para saber al fin si de este modo nos comprendemos y mantenemos equilibrados nosotros, los seres humanos del siglo XXI.

Así pues, voy a intentar reconstruir la historia clínica y establecer el dialogo, porque creo que tiene sentido conocer y apreciar nuestro ánimo, pues aunque sepa que al final la enfermedad es irremediable y que la muerte lo engulle todo se cuida de ellas

---

<sup>9</sup> Sloterdijk P. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal, Madrid, 2011. p. 230

pensando en lo bueno de la vida. Por eso pienso que tiene valor reconocer el alma aunque sospechemos que escapa. Aunque tengamos certeza de que la vamos a perder tenemos que entender y conservar esta cualidad nuestra, la de experimentarnos ambigualmente, porque me parece que lo que nos hace humanos no es asumir la fatalidad de la muerte sin remedio ni endiosarnos con una vida inmortal, sino precisamente equilibrarnos y desequilibrarnos al saber que nuestra doble condición y nuestra doble moral es participar del deseo de inmortalidad y de la certeza de la muerte.

Creo que este es el valor de nuestro sentido porque es lo que sentimos, y creo que en la respuesta no manifestamos un desequilibrio físico y metafísico sino nuestra particular forma de mantenernos equilibrados. Propongo entonces que sigamos transformando el sentido de la historia y que lo mantengamos íntegro, sin perder el alma y el corazón, para apreciar que lo que sentimos no es la enfermedad mortal sino la nueva de salud, una salud que hay que aprender a apreciar porque por ahora solo palpita.

¿Pero cómo podremos hacerlo? En este momento de la historia hemos interiorizado el pensamiento de que estamos sin salvación, y el lema de que la vida es una enfermedad mortal se repite en el ámbito científico, en la literatura y en la filosofía. Hoy pensamos que estamos enfermando, que el mundo está enfermo y que tenemos que buscar una curación, pero en lugar de meditar y discutir sobre ello animadamente y con la moral alta, así como hacían Sócrates y Platón, en lugar de eso desconfiamos de la curación y la salvación, y en estas condiciones padecemos la enfermedad física y metafísica, mental y moral, que no solo consiste en deteriorarse y morir, sino en saber con ciencia y conciencia que no hacemos nada, ni decimos nada, ni sabemos nada. Entregados entonces a la muerte, olvidamos que la condición humana que pusimos en pensamientos y palabras hace siglos es convertir el sentido para dirigirse a la salvación y no a la deshumanización. Sin embargo, en nuestros días la conversión se practica sin conciencia, porque pensamos que no tenemos un alma que percibe la distinción entre la muerte y la salvación, y estas se encontrarían entrelazadas y se manifestarían como «lo monstruoso».

En el presente de la historia nos debatimos entre la vida y la muerte, pero hemos *dormido* el sentido que aprecia con distinción lo que da la vida y mata, y hemos asumido que esta operación saludable escapa a nuestras posibilidades y que no tenemos moral. Como dice Sloterdijk, en el siglo XXI estamos sin salvación, no solo porque pensamos que nuestro destino es morir, sino porque pensamos que nada ni nadie puede salvarnos.

Nuestros contemporáneos están escribiendo el diagnóstico de las enfermedades físicas y metafísicas y están constatando que el pensamiento, tal y como pensamos hoy, es insuficiente para tratarlas, porque no las entiende ni tiene palabras para responder.

Por ejemplo, la escritora Marta Sanz, dando testimonio de un «dolor sin nombre», nos dice; «yo quiero que me quiten un dolor. Que me ayuden a localizarlo. Que me extirpen del corazón el ansia poniéndole un nombre y un remedio...»

«Mientras busco palabras frenéticamente, las amontoño, necesito que alguien con bata blanca le ponga nombre a esta enfermedad. E invente su aspirina»<sup>10</sup>.

Por ejemplo, el filósofo Ángel Gabilondo está hablando de un «dolor sin dónde», el de ser mortales, que nos convoca, no a pensar la muerte, sino a «pensar nuestro pensar la muerte», para, tal vez, tener una «adecuada consideración de la tragedia» y desarrollar una «renovada salud, otra salud»<sup>11</sup>.

Por ejemplo, el filósofo Santiago López Petit está dando testimonio de una «enfermedad de querer vivir», de «enfermedades de la normalidad»<sup>12</sup> que nos agotan hasta la muerte porque no las comprendemos ni las sabemos tratar.

A día de hoy la historia clínica sigue escribiéndose sin que nos paremos a escucharla, a pensarla, a decirla. En nuestros pensamientos y palabras late el amor y la vida y se oculta el dolor y el sufrimiento, y late el dolor y el sufrimiento y se oculta el amor y la vida, pero el valor que manifiesta la intensidad de nuestro pulso no se aprecia ni se sabe tratar, porque hoy en la tensión y la angustia de nuestro ánimo se encuentra el síntoma del delirio y la debilidad y se diagnostica bipolaridad y ansiedad. Pero siendo estas las fuertes emociones que sacan nuestro valor latente se tratan con ansiolíticos, indiferencia, incomprensión, lo que demuestra que los discursos y los procedimientos actuales no pueden tratarnos bien porque han perdido el sentido para apreciar lo que sentimos y saber la compleja integridad del alma, la conciencia, el corazón.

Desde este punto de vista, sí, estamos sin salvación, sin embargo, también invocando la salvación con pensamientos y palabras silentes, inconscientes. En esta situación nos encontramos; habiendo transformado el sentido de la vida pero sin saber cuál es nuestro sentido en la vida, porque sentimos *como* un tono sobrenatural y fantástico en la profundidad pero nihilismo e indigencia en la superficie.

---

<sup>10</sup> Sanz M. *Clavícula*. Anagrama, Barcelona, 2017. p. 30

<sup>11</sup> Gabilondo Á. *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Abada, Madrid, 2003

<sup>12</sup> López Petit S. *Hijos de la noche*. Bellaterra, Barcelona, 2014

Así estamos, en un callejón sin salida y perdiendo el sentido, porque sabemos que tenemos que morir pero también sabemos que tenemos que salvarnos, aunque sepamos que para saber hacerlo tendríamos que hacerlo con un pensamiento enteramente distinto. Sin embargo, hoy casi nadie soporta el idealismo, la poesía, la buena condición del ser humano, pero como va a decir Kathleen Raine, «aunque resulte doloroso recordar un orden de perfección con el que el mundo real está en disonancia, es aún más doloroso no recordar; significaría, de hecho, la muerte espiritual si ello fuera posible»<sup>13</sup>.

Ahora bien, ¿cómo pensar bien en el mal?, ¿cómo pensar en vivir y no morir? Vamos a aprender a pensarlo localizando y analizando cómo se manifiesta en la historia clínica el sentido que entre la vida y la muerte opera para mantener un equilibrio, porque si solo pensamos con razón en la muerte y no tenemos corazón para vivir perdemos el sentido equilibrado; y si perdemos el sentido entre la vida y la muerte podemos darnos por muertos, al menos espiritualmente. Pero mi apuesta es que *todavía* no hemos perdido el alma del todo, pues como señalaba Sócrates de sus contemporáneos, pienso que «son astutos y disimulan, aunque saben perfectamente cosas del alma»<sup>14</sup>.

Aunque no lo veamos, el corazón papita, y aunque sabemos que se parará, a ratos se manifiesta y expresa un amor a la vida que nos mueve a cuidarla y conservarla, y aunque no sepamos con razón cómo cumplir ni por qué cumplir con esta pasión que vive en la oscuridad, la condición es mantenerle el pulso, porque ahí se encuentra el valor. ¿Cómo escucharlo, apreciarlo, realizarlo? Para responder a estas preguntas voy a acudir a la historia clínica, pero antes, para situarnos en ella sin perder el sentido tenemos que reconocer que el dilema socrático se ha transformado -ya no pensamos tener un valor divino y límpido sino una naturaleza feroz y monstruosa- así que para mantener el equilibrio hay que pensar la historia *como* un dialogo sobre la ambivalencia de la existencia; como una conversación en la que la humanidad se debate entre vivir y morir.

Situémonos entonces *ahí*, porque intuyo que vamos a reconocer nuestro valor cuando nos encontremos dialogando con nosotros mismos y con nuestros semejantes (con la humanidad) acerca del conflicto de saber que *tenemos que* morir y que *tenemos que* salvarnos. Si nos comprendemos pensando y hablando de este intenso sentimiento que oscila entre lo fatal y lo hermoso de la existencia conjeturo que podremos entendernos.

Mi apuesta es que el ser humano altera su lógica frente a la muerte y no pierde el valor sino que lo saca, y lo que sospecho es que el valor que saca es el corazón, el órgano

---

<sup>13</sup> Raine K. *Utilidad de la belleza*. Vaso Roto, Madrid, 2015. p. 89

<sup>14</sup> Platón. *Fedro*. Gredos, Madrid, 2014

vital que le mueve a salvar la vida. Así que vamos a poner a prueba este valor latente; porque se siente y se comprende pero no tenemos certeza de él. Tenemos cierto sentido y alguna razón para apreciarlo, porque tenemos sentido moral y corazón, por eso, con *algo* de razón y sentido podremos comprender su valor de verdad.

Consecuentemente ahora voy a proyectar una *investigación sobre el valor del ser humano en la historia* para intentar probar que consiste en querer salvarse porque sabe que muere y que se localiza exactamente en el corazón, en este sentido físico y metafísico, médico y moral, que clásicamente se ha llamado «alma».

La investigación se va a estructurar en dos partes; la primera será *la revisión y reflexión teórica* de la historia clínica y la segunda *el análisis y discusión* de un experimento en la historia clínica. En la parte teórica, primero voy a señalar y pensar cómo se entiende y trata la condición humana como una enfermedad y luego voy a investigar y cuestionar cómo responde la humanidad históricamente al problema de la mortalidad. En la parte práctica la intención es poner a prueba el valor vital que en teoría pensamos tener, y para ello primero voy a analizar el experimento que en realidad puso a prueba el valor superior de la humanidad frente a la muerte y luego voy a discutir cómo respondió, cómo evoluciona la historia y sin en ella se manifestó un valor salvado.

En el primer capítulo voy a situarme en la historia con Kierkegaard y Nietzsche a la altura del siglo XIX, porque van a pensar lo que es «sentido» y lo van a expresar metafóricamente como «síntoma», para decir que la existencia humana *es como* una enfermedad física y metafísica. Los filósofos van a mostrar el sentido clínico y van a estructurar su saber según el diagnóstico, el tratamiento y el pronóstico de la enfermedad, así que primero voy a establecer un diálogo con ellos y a reflexionar sobre este sentido que conoce y trata con lo que nos mata para conservar lo que nos da la vida.

En el análisis de Kierkegaard los seres humanos vivimos enfermos de angustia y desesperación porque tenemos que sacrificar la vida que amamos, de modo que su propuesta es mantener el sentido equilibrado primeramente reconociéndonos «entre bestias y ángeles», para luego transformarlo a partir de un ejercicio que consiste en re-dirigir el sentido de «la certeza de la muerte» a «la esperanza de salvación». Así pues, primero voy a pensar el sentido que en teoría nos orienta de la muerte a la salvación, y metafóricamente de las bestias a los ángeles, para discutir si tenemos este sentido, porque para Kierkegaard se trata de tener fe, esperanza, «pasión de infinito», pero no tenemos certeza de dónde se localiza y cómo se desarrolla este sentido.

En la segunda parte del capítulo voy a discutirlo con Nietzsche, porque en su

análisis los seres humanos estamos tocados de muerte precisamente porque perdemos este supuesto sentido humano; la fe en la salvación. Su diagnóstico va a ser de nihilismo y debilidad, sin embargo, va a señalar que lo que nos da la vida no es conservar «la esperanza de salvación» sino recuperar «la voluntad de poder vivir». A su juicio también se trata de mantener el sentido equilibrado entre la vida y la muerte, metafóricamente entre cerdos y gladiadores, pero su propuesta es volver a operar sobre el sentido y re-orientarlo de la fe sobrenatural en lo divino a la natural voluntad de vivir. Para Nietzsche el sentido naturalmente se dirige a los valores vitales, por tanto, para conservarlo hay que dirigirse con la inteligencia y la voluntad propias del «animal humano», porque instintivamente sabe qué da la vida, qué quiere, qué desea.

En este primer capítulo voy a discutir con los filósofos el valor con el que se dirige el sentido cuando se encuentra entre la vida y la muerte, porque en cada caso va a ser distinto; para uno se trata de la fe y esperanza y para otro la inteligencia y voluntad, de modo que aunque podemos apreciar un palpito parecido en cada autor, también los vamos a reconocer en conflicto. Por tanto, en el primer capítulo voy a discutir el sentido con el que teóricamente podemos apreciar la vida separada de la muerte y salvarla, porque este sentido parece ser natural y sobrenatural, animal y divino, humano y no humano, y lógicamente su valor se nos escapa y en principio no lo podemos realizar.

En el segundo capítulo voy a continuar la historia en el siglo XX dialogando con Buber y Heidegger, porque van a señalar que el sentido humano se encuentra esencialmente entre la vida y la muerte, y que esta situación marca la historia. En su análisis la historia -y la existencia- del ser humano *es como* un «tránsito de la indigencia a la morada» y como una «huida de la inhospitalidad a la cura», de modo que voy a pensar cómo responde al problema de la mortalidad transformando el sentido para que dirija a «lo salvo», como dice Heidegger, y a «la morada», como dice Buber, porque para ambos el sentido humano es «pensar y hablar de modo especial», e «inclinarse de modo especial a las cosas y a los seres» con el fin de conservar el valor, pero voy a discutir que con este sentido sobrenatural y metafísico podamos conservar el valor humano en la historia.

A juicio de estos filósofos, el ser humano se dirige en la historia con sentido y conciencia moral; escuchando al ser y cuidándolo, pero con ellos voy a discutir si en la práctica conservamos este valor, porque lo que muestran en sus reflexiones es que perder el sentido y la conciencia es un acontecimiento esencial en la historia humana, y hacen notar que esta verdad del ser que se encuentra originalmente en la indigencia es una verdad impensada, indecible, inaudita, ocultada por el sentido del ser que quiere salvarse.



En este capítulo voy a pensar la tensión existencial que experimenta el ser humano frente a la muerte y a discutir cómo viene respondiendo históricamente al problema, porque lo que van a señalar los filósofos es que en el siglo XX la humanidad está en la indigencia, sin salvación y sin ser plenamente consciente de que pierde el valor y se desvaloriza, de modo que van a pensar cómo podemos transformar el sentido en estas condiciones para encontrar morada y cuidarnos de la muerte.

Consecuentemente, siguiendo la historia, en la segunda parte la intención va a ser poner a prueba el valor de la humanidad frente a la muerte analizando y discutiendo el experimento que en realidad puso a prueba su hipotético valor salvado. En esta parte práctica voy a probar la hipótesis que supone que el valor del ser humano es salvarse de la muerte y a discutir si experimentando la enfermedad física y metafísica responde conservando el sentido que pone en pensamientos y palabras.

En el tercer capítulo voy a probar esta hipótesis sobre el valor del sentido humano dialogando con Primo Levi, porque va a participar en «el experimento nazi», que supuso el valor superior del ser humano, sobre el que teorizaron Nietzsche y Heidegger, y va a dar testimonio de «lo que hacen los hombres cuando saben que van a morir». Así que voy a discutir el valor que en teoría manifiestan, porque va a señalar que la humanidad sufre una infección en el alma y una enfermedad que le impide distinguir el bien del mal y la vida de la muerte y corresponder con ellas como piensa y dice que hay que hacerlo. En el experimento Levi va a señalar que el sentido humano está dañado, y va a recordar lo que ya señalaba Platón; que la condición humana es cuidar el alma primero, porque es el órgano con el que podemos responder a la muerte y a la nada apreciando la vida y al ser humano. No obstante, va a señalar que aunque cuidar el alma es la condición humana, solo la cumplen poquísimos hombres superiores.

Por tato, voy a discutir si en la historia se demuestran las tesis de los filósofos con los que dialogué en los primeros capítulos, que suponen el valor superior del ser humano, pues lo que va a mostrar el experimento es que el ser humano no tiene el valor de salvarse porque padece una enfermedad moral y anímica y no distingue lo que da la vida y mata y el bien del mal. En el experimento va a resultar que el hipotético sentido humano solo lo poseen poquísimos hombres superiores, de modo que en el capítulo voy a discutir el valor de verdad que en teoría pensamos tener, porque Levi va a señalar que aunque sepamos que no tenemos el valor de salvar la vida, el deber es pensar, hablar, escuchar, hacer algo frente a la muerte porque si no el dolor emerge de la nada.

En este momento de la historia de nuevo voy a hacer un reconocimiento del modo en que la humanidad se manifiesta y responde ante el valor y la falta de valor. En la segunda parte del tercer capítulo voy a intentar seguir la historia, mantener el pulso después del experimento y conservar el sentido para pensar bien en el mal.

La intención va a ser continuar el dialogo entre la certeza de la muerte y la esperanza, la voluntad, el pensamiento de la vida y mantener el sentido equilibrado, sospechando que aunque no se pueda comprender la integridad del valor de verdad del ser humano en esta historia, la condición es pensarlo, apreciarlo, expresarlo.

Al final de este capítulo voy a dialogar con los personajes que dan testimonio de este momento histórico; con Stefan Zweig, Walter Benjamín, Paul Celan, Miguel de Unamuno, Miguel Hernández, Marina Tsvetaeva, Simone Weil, Edith Stein y muchos otros, porque van a recordar que el sentido humano se dirige a la muerte pero conserva el valor pensando y hablando. Así pues, voy a seguir pensando y hablando para saber a dónde nos dirige la historia clínica, porque el sentido nos va dirigiendo a la muerte, pero el sentido se transforma para pensar y decir que hay que querer vivir para contarle.

En el último capítulo voy a situarme en la segunda mitad del siglo XX, después del experimento, para analizar y discutir si sanamos la enfermedad moral y la infección del alma, porque aunque en el experimento resulta que el valor de salvar la vida es ambiguo para el ser humano, los seres humanos con los que voy a dialogar van a reafirmar este valor aunque su naturaleza y condición se nos escape. Por tanto, para finalizar el trabajo voy a discutir la condición humana de salvar la condición mortal, pues la cuestión es si podemos y cómo podemos cumplirla y mantener la integridad.

La condición humana que se va reafirmar en el siglo XXI, a partir de la Carta de las Naciones Unidas, va a ser realizar el deber de crear condiciones humanas mejores. Es decir, después del experimento mortal la humanidad va a mostrar que no ha perdido el alma y que tiene corazón, y aunque no sepa cómo y por qué lo conserva, se va a comprometer con cuidarlo y desarrollarlo para dirigirse con este sentido meta-físico.

En el último capítulo voy a reconocer a la humanidad conservando el sentido que le dirige de la indigencia a la morada, de la inhospitalidad a la cura, de la muerte a la vida, así que voy a tratar de localizar, comprender y saber cómo se desarrolla este sentido que trasciende la muerte, pues se sospecha que es humano y no solo humano.

En 1946 la humanidad se va a manifestar a través de las Naciones Unidas redactando la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, y expresando su compromiso de dirigir a la humanidad a «la paz, la felicidad y las relaciones armoniosas».

Así pues, voy a analizar cómo va evolucionando el sentido ético médico en la historia clínica, porque su valor va a estar en «desarrollarse en armonía con el mundo». De modo que la cuestión al fin será poner a prueba el sentido que nos dirige en armonía con el mundo, porque mi sospecha es que la armonía del mundo, su ritmo palpita y se oculta, y no hay certeza cómo mantener este pulso que se pierde y calla.

Finalmente voy a probar si tenemos el sentido necesario para dirigirnos a «la paz, la felicidad y las relaciones armoniosas», porque voy a ir comprobando que a lo largo de la historia el valor humano se va a ir concretando; en el Código de Núremberg los valores van a ser la voluntad, la razón y el conocimiento. En la Declaración de Ginebra la conciencia ética médica. En la Declaración de Helsinki la ciencia y la esperanza. En el informe Belmont un ideal y una metáfora. En el Convenio de Oviedo la dignidad y los derechos, y en la Declaración de Bioética la reflexión moral y sensibilidad ética.

Es decir, después del experimento mortal la humanidad va a conservar su incalculable valor poniéndolo en pensamientos y palabras, pero mi intención va a ser discutir si podemos comprenderlo y realizarlo con integridad en la práctica, o si finalmente tenemos que reconocer que perdemos el sentido que nos dirige a la vida en la muerte, y que existe un abismo entre nuestras metas saludables y nuestra realidad mortal.

En la historia se va a reafirmar esta lógica que supone que nos curamos de la muerte, y después de la Guerra Mundial se va a erigir El Estado de Bienestar, después del infierno se va a proyectar el mundo mejor, pero lo que me propongo que discutamos es si en esta búsqueda de la curación nos hacemos humanos o nos deshumanizamos; si demostramos nuestro sentido o lo perdemos; si sanamos y si solo nos anestesiarnos.

Lo que quiero al fin saber es si en la historia se demuestra el hipotético valor saludable del sentido humano o si sucede todo lo contrario, porque la humanidad se resiste a morir, pero tenemos que apreciar y discutir si así demuestra valor o falta de valor.

Como va a pronosticar Nietzsche en el siglo XIX, después de experimentar la muerte, si la humanidad no muere se hará más fuerte, porque comprenderá esa «gaya ciencia» que manifiesta «el agradecimiento de un convaleciente que sufre un acceso de esperanza, de esperanza de salud, de embriaguez de convalecencia»<sup>15</sup>.

No obstante, lo que va a señalar el filósofo es que para comprender esta nueva ciencia y su nueva salud, van a ser necesarios «médicos filosóficos», que se atrevan a pensar que de lo que se trata no es de pensar en la verdad sino en la vida, en la salud.

---

<sup>15</sup> Nietzsche F. *Gaya ciencia*. EDAF, Madrid, 2011. p. 32

Como también va a señalar Georges Canguilhem, la salud es una «cuestión filosófica», pues para conservar la vida separada de la muerte hay que hacer una operación metafísica, pero sobre lo que no hay certeza, y sobre lo que voy a investigar a continuación, es si operando sobre el sentido natural de la existencia y transformando la historia en una historia clínica es posible conservar el sentido y no perderlo.

Ahora voy a adentrarme en la historia para ir comprendiendo su sentido y nuestro valor en ella, pero antes hay que darse cuenta de que para comprender la condición humana de salvar la condición mortal y cumplirla, tenemos que tener un sentido natural y sobrenatural. Es decir, para sanar hay que trascender la condición mortal, de modo que voy a acudir ya a la historia para saber cómo podemos comprender y realizar esta hipotética doble condición, porque la hipótesis supone que nuestro valor esencial consiste precisamente en hacer esta operación de trascendencia.

Pero primeramente mi propuesta es que seamos conscientes de que esta condición está latente -es un palpito, una corazonada- y como vengo apuntando, mi sospecha es que para entenderla y cumplirla de tal modo que conservemos la integridad, la doble condición es *sacar* ese valor que tiene una valía superior a la naturaleza y un sentido de una complejidad superior a la razón, pues la condición es comprender la vida que trasciende la muerte y realizarla conservando el sentido, el valor, la humanidad.

La operación que tenemos que aprender a realizar es pensar la vida que muere y querer salvarla aunque sepamos que naturalmente muere, así que vamos a poner a prueba el hipotético valor de nuestro sentido para saber si trascendiendo la muerte de un modo sobrenatural conservamos la integridad y demostramos el valor superior del ser humano.

(Es preciso conocer este lugar de metamorfosis para comprender por qué me duelo de una manera tan complicada).

No hables de los jardines, no hables de la luna, no hables de la rosa, no hables del mar. Habla de lo que sabes. Habla de lo que vibra en tu médula y hace luces y sombras en tu mirada, habla del dolor incesante de tus huesos, habla del vértigo, habla de tu respiración, de tu desolación, de tu traición. Es tan oscuro, tan en silencio el proceso a que me obligo. Oh habla del silencio.

Que tu cuerpo sea siempre  
Un amado espacio de revelaciones

Alejandra Pizarnik

## **PRIMERA PARTE**

### **REVISIÓN Y REFLEXIÓN DE LA HISTORIA CLÍNICA**



## **CAPÍTULO 1. LA CONDICIÓN HUMANA COMO ENFERMEDAD**





El objetivo de este primer capítulo es revisar la historia y pensar si en ella manifestamos un valor salvado, saludable, para en la medida de lo posible comprender cuál es y cómo se desarrolla. Para ello primeramente voy a entablar un diálogo con Kierkegaard y Nietzsche, porque ambos autores experimentan «la condición humana» como una enfermedad, y reflexionando acerca de cómo entender y cumplir esta condición, van a discutir el diagnóstico, el tratamiento y el pronóstico de la humanidad. Por tanto, la intención será hacerlos dialogar y dialogar con ellos para plantear la experiencia sagrada y salvaje de la vida mortal, discutir el sentido de la doble condición humana (el sentido de vivir y morir) y pensar si tenemos el valor para cumplirla y conservar la integridad.

En el primer epígrafe voy a dialogar con Kierkegaard, porque propone entender y cumplir la condición humana de salvar la condición mortal a través de la religión y la fe: en la confianza de que el sentido de la existencia es divino. En el segundo epígrafe voy a dialogar con Nietzsche, porque experimentando la muerte de Dios y el nihilismo va a discutir el tratamiento de Kierkegaard y va a proponer entender y cumplir la condición a través de la gaya ciencia, que ya no cree con esperanza el sentido divino de la existencia sino que lo crea con voluntad.

En este diálogo se discute cuál es la condición humana y cómo se comprende y realiza.

En el análisis de Kierkegaard «la doble condición» es humana y divina, y se cumple cuando el ser humano experimenta la condición divina en la condición mortal, es decir, cuando experimenta en la muerte «lo sagrado». El filósofo va a fundamentar su pensamiento en la experiencia de la muerte, y saliendo de sí mismo por el sufrimiento, va a responder invirtiendo el sentido y convirtiendo el valor, que ya no sería la muerte sino la verdadera vida. Para ello va a prescribir un ejercicio que consiste en experimentar el sufrimiento del ámbito natural para proyectarse en el ámbito sobrenatural, porque dando el salto al «mundo del espíritu», convirtiendo la mortalidad podría experimentar «lo divino», y en el tránsito, salvar la condición humana. A su juicio «en el camino de la verdad se da lo que dice la leyenda para romper los sortilegios: hay que representar toda la pieza al revés, si no, no se rompe el encanto»<sup>1</sup>, porque «desde que el mundo fue creado, ha sido siempre regla común que el resultado venga al final»<sup>2</sup>.

Para Kierkegaard tomar conciencia del fin humano es el principio para empezar a ser humano, porque aprender el valor del sentido de la mortalidad es cumplir la condición. Así pues, el

---

<sup>1</sup> Kierkegaard S. *La enfermedad Mortal*. Globus, Madrid, 2012. p. 82

<sup>2</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 149

objetivo de la primera parte del capítulo va a ser discutir cómo entender el sentido y encontrar el valor divino de la vida mortal, porque en la segunda parte Nietzsche va a entrar en el diálogo para señalar que la condición humana no es una, íntegra y divina, sino una doble condición salvaje, moralmente ambigua, mortalmente ambivalente. Por tanto, con él voy a volver a discutir el sentido de la existencia humana, porque en su análisis el ser humano no solo se debate entre la vida y la muerte, sino también entre lo que tiene sentido y lo que no, entre lo que es saludable y patológico. El filósofo va a diagnosticar en la humanidad una enfermedad física y metafísica, mortal y moral que no se curaría divinamente, de modo que para corresponder a la gravedad va a proponer una «vuelta a la naturalidad» y «una transvaloración de todos los valores». Para recuperar el equilibrio va a sospechar del ámbito sobrenatural para proponer un eterno «retorno a la naturaleza, aunque de todos modos no se trata de un regreso, sino de una ascensión hacia un nivel de libre aunque terrible naturaleza y naturalidad, tal que juegue con los grandes deberes, que debe jugar»<sup>3</sup>.

Es decir, con Kierkegaard primero vamos a ensayar la conversión de la condición humana para que su sentido se salve, y con Nietzsche vamos a ensayar la transvaloración de la conversión para apreciar tanto lo mortal como lo vital de la existencia y poder entenderla y cumplirla con integridad. La propuesta de Kierkegaard es confiar en el orden divino de la totalidad y la de Nietzsche abrir un «periodo saturnal», donde los animales y los dioses, los amos y los esclavos, los pacientes y los sanos vuelven a encontrarse en la indefinición del valor, porque es en esta ocasión donde cada quien se rebela (y se revela) en su valor de verdad.

En *La herida en la lengua* Chantal Maillard cuenta cómo Nietzsche, en sus «últimas noches de libertad» en Turín, presencia la escena de un caballo que se desploma porque un cochero le lacera el lomo a latigazos. Ante ello el filósofo se abraza al caballo, llora y le pide perdón en nombre de la humanidad. Según la interpretación de Maillard, «la Historia considera este episodio como un síntoma de su locura»<sup>4</sup>, sin embargo, para ir profundizando en la historia, la intención del capítulo es pensar los *síntomas* patológicos y saludables y discutir el sentido con el que correspondemos con la muerte, porque tal vez no tenemos el valor de salvarla.

La intención va a ser discutir si de verdad tenemos el valor de sanar, y si este órgano de salvación es natural o sobrenatural, físico o metafísico.

---

<sup>3</sup> Nietzsche F. *El ocaso de los ídolos*. Tusquet, Barcelona, 2009. p. 150

<sup>4</sup> Maillard Ch. *La herida en la lengua*. Tusquets, Barcelona, 2015. p. 145

## 1. LA EXPERIENCIA SAGRADA DE SØREN KIERKEGAARD

«¡Mirad! Os revelo un misterio:  
no moriremos todos,  
más todos seremos transformados»  
1ª Cor 15-51

En el análisis de Kierkegaard la condición humana queda ejemplificada en el padecimiento de Abraham al subir al monte Moriah para sacrificar a su hijo por mandato divino, porque esta parábola del *Libro del Génesis*<sup>5</sup> representaría el compromiso adquirido e incompreso de dar la vida y la muerte a «lo más amado». Consecuentemente, para entender y cumplir esta condición angustiosa va a proponer «un nuevo órgano: la fe, y un nuevo presupuesto: la conciencia el pecado; una nueva decisión: el instante, y un nuevo maestro: Dios en el tiempo»<sup>6</sup>.

Kierkegaard va a intentar entender y cumplir religiosamente la condición humana porque «el que no puede comprender que se requiere toda la fuerza del espíritu para morir, y que el héroe muere antes de morir, no llegará nunca muy lejos en su concepción de la vida»<sup>7</sup>.

Experimentando «lo que ni siquiera puede pensar», padeciendo la herida mortal el filósofo «se detiene, como hizo Sócrates, porque ahora se despierta la pasión paradójica de la razón que desea un choque y que, sin darse cuenta del todo, quiere su propia pérdida»<sup>8</sup>.

En este epígrafe voy a dialogar con Kierkegaard, porque habiendo comprendido que la condición humana es la vida sacrificada, pero experimentado que falta sentido para entender y valor para cumplir, va a proponer aprender de la fe de Abraham para convertir el sentido mortal de la existencia en algo sagrado. Su propuesta es un ejercicio que trasciende la deshumanización natural para proyectar un ámbito sobrenatural en el que encontrarse a salvo.

El filósofo va a entender la condición de dar vida y muerte como «la enfermedad mortal», y señalando que no hay «salud inmediata», que el «el yo no tiene salud», va a proponer como tratamiento renunciar al «mundo humano» para trascender al «mundo divino».

El proyecto para curar el padecimiento será la conversión de la muerte en vida, la desesperación en fe, la incomprensión en confianza, la finitud en eternidad.

---

<sup>5</sup> Génesis 22.2

<sup>6</sup> Kierkegaard S. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Trotta, Madrid, 2011. p. 113

<sup>7</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 229

<sup>8</sup> Kierkegaard S. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Trotta, Madrid, 2011. p. Ibídem. p. 51-2

Para discutir la posibilidad de la conversión religiosa como tratamiento del sufrimiento humano voy a dialogar con la obra de Kierkegaard, a pensar con Pascal «la enfermedad sagrada»<sup>9</sup> y a recordar que estando Dios ausente o presente, «sin aterrarnos por nada ante los enemigos, lo que es para ellos una señal de perdición, es para vosotros señal de salvación»<sup>10</sup>.

En este epígrafe voy a reflexionar sobre la religión como «escritura reparadora»<sup>11</sup> y como posibilidad de «curación» del «ejemplar humano»<sup>12</sup>. Con Kierkegaard voy a profundizar en el tratamiento religioso discutiendo con el empirista, que considera al ser humano materialmente, y con el racionalista, que lo considera desde un punto de vista intelectual, porque el filósofo, señalando los límites del cuerpo y el pensamiento para soportar las problemáticas condiciones humanas, va a ofrecer un tratamiento espiritual que animaría, alrededor de 1844, a la humanidad que a su juicio muere de angustia y desesperación, que sufre física y metafísicamente.

El filósofo va a diagnosticar la enfermedad de una humanidad a la que le falta sentido y valor para vivir y morir, y va a proponer una «cura espiritual», porque no siendo posible cumplir la condición con naturalidad ni con racionalidad, va a señalar la posibilidad de salvarse a través de la experiencia religiosa. A su juicio, «el hombre que no quiere hundirse en la miseria de la finitud no tiene más remedio hoy en día que lanzarse con todas sus fuerzas hacia lo infinito»<sup>13</sup>.

Kierkegaard va a recordar que «cada uno de nosotros nos encontramos ya en posesión de la fe»<sup>14</sup>, y recuperando este valor va a ensayar la cura de la mortalidad, porque el ser humano se ahoga de cara a su propio fin, y para vivir y morir con integridad la condición es conservar la fe.

Cumplir la condición humana (natural) *como si* fuera una condición divina (sobrenatural) es a juicio de Kierkegaard la conversión que salva, porque «rogar es respirar y lo posible es al yo como el oxígeno a nuestros pulmones»<sup>15</sup>.

Analicemos entonces el diagnóstico que señala la desesperación como aquello que hace morir la humanidad del ser humano, y discutamos si el cuidado de la esperanza y la fe son las condiciones de posibilidad de la existencia humana con valor y sentido.

<sup>9</sup> Pascal B. *Pensamientos*. Mateu, Barcelona, 1967. p. 138

<sup>10</sup> Carta a los Filipenses 1.27-29. 2.12

<sup>11</sup> Pascal B. *Pensamientos*. Mateu, Barcelona, 1967. p. 127

<sup>12</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 210

<sup>13</sup> Kierkegaard S. *El concepto de Angustia*. Alianza, Madrid: 2013. p. 309

<sup>14</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 66

<sup>15</sup> Kierkegaard S. *La enfermedad Mortal*. Globus, Madrid, 2012. p. 76

### 1.1. DIAGNÓSTICO: LA ENFERMEDAD MORTAL

En el análisis de Kierkegaard, el ser humano que piensa, al ser consciente de que la vida se dirige a la muerte desespera con toda razón, experimenta entonces «la enfermedad mortal» porque el sentido de la vida naturalmente dirige a la muerte, y de este modo lo que es sentido se va manifestando en el cuerpo y en el pensamiento como síntoma de una enfermedad incurable. Por eso, «a cada instante que desesperamos contraemos la desesperación (...) es un mal que termina con la muerte, sin nada más después de ella»<sup>16</sup>.

Los pensamientos son «mensajeros del dolor», lo comprendió Pascal al considerar que «el yo es odioso»<sup>17</sup> y lo repite Kierkegaard al señalar que «la intensidad de la desesperación crece con la conciencia». «La conciencia crece y sus progresos miden la intensidad siempre creciente de la desesperación; cuanto más crece, más intensa es la desesperación»<sup>18</sup>.

Bajo este punto de vista el ser humano enferma porque tiene conciencia. Pensando lo que es sentido experimenta la mortalidad, padece una finitud infinita, el sufrimiento, la caída. En estas condiciones «no hay salud inmediata del espíritu», porque sin conciencia de «lo divino» el que piensa y siente desespera. Por tanto o tiene una conciencia desesperada o una conciencia infinita; «o bien se hunden en la paradoja demoníaca o bien se salvan en la paradoja divina»<sup>19</sup>.

«Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase solo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación?. Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continua un pájaro el canto de otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves pasan por el mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín, ¡cuán vacía y desconsolada no sería la existencia!»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Ibídem p. 41

<sup>17</sup> Pascal B. *Pensamientos*. Alianza, Madrid, 2014. p. 115

<sup>18</sup> Kierkegaard S. *La Enfermedad Mortal*. Globus, Madrid, 2012. p. 87, 79

<sup>19</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 213

<sup>20</sup> Ibídem p. 77

En el diagnóstico de Kierkegaard la existencia tiene un sentido salvaje si falta la condición divina. Si todo lo grandioso y lo insignificante es generado por una pasión oscura y su destino es un abismo infinito, la existencia es desesperación. La vida sin vínculo sagrado es estéril, olvidada, inconsciente. Sin la conciencia de «un poder capaz de arrancarle el botón» y mantener unida a la humanidad la existencia es vacía y desolada.

A juicio del filósofo, si no existe una conciencia eterna, libre e infinita, si el ser humano no toma conciencia de lo divino «el yo todavía no existe», porque «el hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, una relación de dos términos»<sup>21</sup>.

La condición supone entonces que solo si el ser humano experimenta que le falta *algo* y espera incorporarlo con fe puede existir con integridad. Mientras, sin conciencia de la existencia de lo divino se siente vacío y desolado; se desespera cuando ve cómo la vida se hace presa del olvido, se angustia cuando sabe que lo infinito es un abismo sin fondo y está sin salvación.

En la medida en que al ser humano le falta Dios y se limita a su condición natural-pensante pierde y se pierde, le falta el espíritu y vive inmerso en una temporalidad feroz y desenfrenada. Experimentando ser «síntesis imposible» vive escindido, herido porque la vida le ha sido dada pero el presente se le escapa, no se puede coger del todo, ni valorar del todo, ni agradecer del todo.

Según este análisis la desesperación surge al perder la posibilidad infinita y la angustia al perderse en ella. El hombre natural vive desesperado y el intelectual angustiado, pero en uno y otro extremo de la experiencia padece porque le falta el sentido para comprender y el valor para encarnar su (doble) condición espiritual, sobrenatural, divina. Instalado en la temporalidad, en la finitud y en la necesidad el mortal humano se limita a soñar la eternidad, la libertad y la infinitud. En condiciones mundanas la condición divina parece absurda, el valor sagrado de lo salvaje resulta paradójico, la eternidad, la libertad o la infinitud parecen imposibles. Pero a juicio de Kierkegaard el ser humano enferma, cae en pecado y comienza a sufrir cuando experimenta estas condiciones sin apreciar su valor ni entender su sentido. El ser humano sin sentido para captar la verdadera condición y sin valor para encarnarla padece «la enfermedad mortal»; «el pecado de soñar en lugar de ser». Esta «inhumanidad fiera» existiría en un mundo inconmensurable y entre tinieblas porque no tiene el valor de creer y el sentido de descubrir la obra sobrehumana de Dios.

---

<sup>21</sup> Kierkegaard S. *La Enfermedad Mortal*. Globus, Madrid, 2012. p. 34

«En su mezquindad el hombre natural es incapaz de otorgarse lo extraordinario que Dios le destinaba: por eso se escandaliza»<sup>22</sup>. Frente a ello la propuesta es «no reprimir lo mejor que albergamos» y «hacer nacer al yo», «liberar el espíritu», encarnar «lo extraordinario que Dios destina», y para ello Kierkegaard le pide «a todo ser humano que no sustente una opinión tan pobre de sí mismo que le quite el atrevimiento de entrar en esos palacios donde no solo mora el recuerdo de los elegidos, sino ellos mismos en persona (...) Si no quiere ser más que una mujer de la limpieza no se le permitirá la entrada»<sup>23</sup>.

El ser humano que se proyecta, «el elegido» tiene el valor de creer que mora en los templos; tiene sentido para apreciar lo divino del destino; tiene la posibilidad de salvarse reconociendo la condición sobrenatural y cumpliendo con ella. Pero Kierkegaard se pregunta:

«¿Cuántos, en nuestra época, comprenden lo que es el absurdo, cuantos viven habiendo renunciado a todo o habiéndolo obtenido todo, cuántos son lo bastante sinceros para reconocer de lo que son capaces y de lo que no lo son?»<sup>24</sup>.

El sentido y el valor que falta, y hace enfermar al hombre natural y al intelectual, lo poseería el creyente y por ello albergaría la posibilidad de salvarse. Su sentido consistiría en apreciar lo divino de la existencia y su valor se manifestaría cuidando este sentido para no perderlo. Lo saludable desde este punto de vista sería no perder o perderse en la inconmensurabilidad de la existencia sino entenderla y cumplir con ella. Según este análisis, el creyente podría salvarse si a través de la fe es capaz de experimentar en el mundo humano el mundo divino, en la condición humana la condición sobrehumana, en el padecimiento de la vida los signos de un anhelo de eternidad; en la necesidad natural la libertad sobrenatural, en lo salvaje lo sagrado, en el morir un morar. Si el ser humano trasciende su condición y convierte el trauma de la existencia en huella divina sufriendo se dejaría tocar por Dios y en el gesto se salvaría del dolor, porque «aquel que ama a Dios por amor olvida sus sufrimientos».

A juicio de Kierkegaard, pero sin que lo diga explícitamente, la operación de salvación consiste en convertir el sentido humano en sentido divino; en transformar la razón en corazón.

---

<sup>22</sup> Ibídem p. 135

<sup>23</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 151

<sup>24</sup> Ibídem p. 206



La conversión religiosa sería la condición para salvarse, porque permite experimentar en el devenir salvaje el botín guardado con amor. Convirtiendo lo inconmensurable de la existencia en infinitud divina el creyente salva la angustia y la desesperación, y en esta medida la experiencia religiosa sería saludable. Sería curativa porque permite experimentar la vida en la muerte; la presencia de Dios en el silencio, la soledad, la oscuridad y el dolor.

Así queda recogido en la Biblia y Kierkegaard lo repite: «ora a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo escondido, te recompensará»<sup>25</sup>. «Dios ve lo que está oculto, conoce la aflicción, cuenta las lágrimas y no olvida nada»<sup>26</sup>.

Según esta posición que reafirma el filósofo, el ser humano que se apasiona ante lo sobrehumano que es sentido más allá del límite humano, el que trasciende su condición mortal «se conoce, se elige y se cura a sí mismo»<sup>27</sup>, porque aquél que cree ser hijo de Dios espera en el sacrificio la recompensa; tiene fe en que los síntomas de perdición sean señales de salvación.

Ahora bien, ¿transformando el sentido conserva el sentido lo pierde? La condición para ser un ser humano íntegro -con sentido y valor- es convertir la condición natural en condición sobrenatural transformando la oscuridad en luz, la desesperación en esperanza, la angustia en pasión, «la enfermedad mortal» en «enfermedad sagrada»<sup>28</sup>. En este ejercicio el ser humano saca valor y recupera el sentido; manifiesta su «parte divina» y se abre a la posibilidad de salvarse. No se trata entonces de disimular ética o estéticamente la enfermedad<sup>29</sup>, no se trata de resolverla sino de padecer el sufrimiento, de encarnarlo para descubrir la fe verdadera, el anhelo de salvación, el sentido y la sensibilidad humana, su valor, ¿pero se puede hacer el ejercicio?, ¿cómo?

En el análisis de Kierkegaard «no es reflexión lo que le falta a nuestra época sino pasión»<sup>30</sup>, porque «lo genuinamente humano es la pasión, en la que cada generación comprende plenamente a las otras y se comprende a sí misma»<sup>31</sup>. «Toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión», un «movimiento» con sentido cargado de valor, que convirtiendo el sufrimiento en esperanza permitiría al ser humano escapar de lo salvaje para dirigirse a lo sagrado.

Es decir, para salvarse no se trata de guiarse por la razón sino por el corazón. Se trata de experimentar el padecimiento con una fe sobrehumana y convertir el dolor en una pasión que

<sup>25</sup> Mateo 6.6

<sup>26</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 234

<sup>27</sup> Kierkegaard S. *La Enfermedad Mortal*. Globus, Madrid, 2012. p. 30

<sup>28</sup> Pascal B. *Pensamientos*, Mateu, Barcelona, 1967. p. 138

<sup>29</sup> Kierkegaard, S. *Diario de un Seductor*, Alianza, Madrid, 2008.

<sup>30</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 117

<sup>31</sup> *Ibídem*. p. 236

impulsa, porque intuyendo «que no puede existir absolutamente nada de la vida, que el espanto, la perdición y la ruina habitan puerta con puerta a la vera de todo ser humano», lo que se espera del mortal humano es que tome conciencia de su condición mortal y haga surgir a partir del estremecimiento el valor que le falta para soportarlo.

El ejercicio consiste en «fructuosamente desesperar hasta el fin y la vida espiritual podrá entonces surgir de las profundidades»<sup>32</sup>, porque «solo cuando el individuo se ha vaciado en lo infinito puede aparecer la fe»<sup>33</sup>. La enfermedad tiene que ser experimentada, para reencontrar la unidad hay que sufrir la escisión; «hay que romper el yo para llegar a ser uno mismo; deja pues de desesperar», porque finalmente «el yo encuentra el coraje de perderse para volver a encontrarse»<sup>34</sup>.

Con un sentido divino y el valor de la fe el mortal trascendería la oscuridad y ya no viviría la existencia como un padecimiento sin sentido sino como una posibilidad de salvación, porque según este análisis el sufrimiento no solo es la condición mortal del ser humano, sino también la condición divina; la prueba para redimirse.

La angustia es un «privilegio ontológico»<sup>35</sup> que hay que aprender a reconocer, porque no solo es síntoma de enfermedad física y mental, sino también posibilidad de salud espiritual, por eso «quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma ha alcanzado el saber supremo».

«El hombre no podría angustiarse si fuera una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse (...) No de una angustia por algo exterior (...) sino de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia»<sup>36</sup>.

El ser humano no es un animal sin conciencia ni un Dios sin pecado, sino un ser intermedio que se hace consciente a sí mismo siendo consciente de que padece. La angustia es la manifestación del problemático espíritu humano, la manifestación morbosa de su pensamiento, el pesar de su valor. La angustia «examina una y mil veces al acusado» y le hace mostrarse como «síntesis imposible» de vida y muerte, finitud e infinitud, bestia y ángel. Según este análisis, como veíamos con Sócrates, la enfermedad mortal se manifiesta como una escisión física y metafísica, como una doble condición, como un valor doble que atormenta y que hay que aprender a sintetizar.

<sup>32</sup> Kierkegaard S. *La Enfermedad Mortal*. Globus, Madrid, 2012. p. 101

<sup>33</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 159

<sup>34</sup> Kierkegaard S. *La Enfermedad Mortal*. Globus, Madrid, 2012. p. 108, 111

<sup>35</sup> Guardini R. *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*. Cristiandad, Madrid, 1983

<sup>36</sup> Kierkegaard S. *El Concepto de la Angustia*. Alianza, Madrid, 2013. p. 299, 305

Como también señalará el Maestro Eckhart, el doloroso ejercicio consiste en trascender el impulso salvaje dirigiéndose a lo divino, pues «el animal más veloz que conduce a la perfección es el sufrimiento»<sup>37</sup>. Se tratará entonces de espantar al animalillo, como quería Pascal<sup>38</sup> y dejarse polarizar por el cielo, como señalaba Bataille<sup>39</sup>, porque en el ejercicio el ser humano escaparía del sufrimiento natural a través de la trascendencia que conserva lo sobrenatural. Sin embargo, Kierkegaard advierte que quien no aprenda a angustiarse «se busca la ruina»; «estará perdido si llega a entender mal la angustia, de tal forma que no le conduzca a la fe, sino que le aparte de ella».

«Nuestro hombre se encerrará a solas con la angustia y como un paciente hospitalizado le dirá al cirujano en el momento mismo de empezar la dolorosa operación: ¡estoy dispuesto! Y la angustia le inundará el alma entera y escudriñará todos sus entresijos; y, angustiando, expulsará todo lo finito y todas las mezquindades que haya en ella; y, finalmente, lo conducirá a donde él quiera»<sup>40</sup>.

La angustia es «la posibilidad de la libertad», profundizar en ella puede ser una liberación espiritual, por eso es saludable «hacer surgir por medio de la angustia la oscura actividad que se esconde en toda vida humana», porque «la angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descanse en la Providencia». «Al formarnos para la fe, la misma angustia irá extirpando precisamente lo que es típico producto suyo», y al liberar este dolor infinito, la espiritualidad «podrá entonces surgir de las profundidades» para proyectarse en las alturas.

El valor de la fe surgiría al profundizar en la angustia, porque en esa experiencia el que se escandalizaba y desesperaba, llegando al fin humano saltaría al principio sobrehumano. El valor de este sentido sería espiritual y se dirigiría a superar la conciencia del límite para descansar en la providencia divina. En esta liberación del alma el ser humano experimentaría un instante de salud en el cuerpo y en la mente. Si el mortal humano pudiera hacer este «ejercicio» no padecería una enfermedad incurable porque «el órgano de la fe» no estaría herido. Ahora bien, ¿el ser humano tiene este «órgano espiritual»? ¿está herido?, ¿le funciona?

«La fe» en Kierkegaard, «la razón del corazón» en Pascal y «la percepción afectiva» que describe Max Scheler son «sentidos» que en teoría posee el ser humano y que le permiten apreciar

<sup>37</sup> Eckhart M. *El fruto de la nada*. Siruela. Madrid, 2008. p. 136

<sup>38</sup> Pascal B. *Pensamientos*. Mateu, Barcelona, 1967. p. 98

<sup>39</sup> Bataille G. *La experiencia interior*. Taurus, Madrid, 1973

<sup>40</sup> Kierkegaard S. *El Concepto de la Angustia*. Alianza, Madrid, 2013. p. 307-311

lo salvado y lo sagrado: la esperanza, el amor, el valor. En teoría con este «sentido espiritual» se aprecia la vida salvada de la muerte y se trasciende el sufrimiento.

El sentido sobrenatural de los filósofos «abarca la vida y sus contingencia» y puede *ver* más allá de la herida mortal una señal de esperanza, de amor, de valor. Con la fe, con el corazón o con los afectos, los pensadores religiosos superarían el espanto y salvarían la mortalidad.

Como quedó establecido ya hace siglos el sentido valioso del ser humano, aquello por lo que hay que dejarse orientar, aquello que hay que apreciar y cuidar es el sentido que tiene el ser humano para maravillarse ante «las peculiaridades de la luna, del sol y los astros, y ante el origen del Todo»<sup>41</sup>. El sentido que se asombra ante lo inconmensurable y ama esta maravilla es un sentido que hay que salvar porque salva; sería el milagro, la huella del amor del creador en el corazón de sus criaturas. ¿Pero dónde se localiza este sentido?, ¿cómo se desarrolla? Por ahora no sabemos, por ahora es un acto de fe, una creencia, una esperanza.

Pascal confía en la providencia divina porque posee o es poseído por un sentido al que le da *algo* en la nada<sup>42</sup>. Scheler no entiende que el límite en el que se abisma el alma sea «un caos de ciegos estados sentimentales», que de dar algo sería un trauma accidental. La sensibilidad de los filósofos capta en lo oculto «el reverso articulado del cosmos», del mismo modo que el alma kantiana se sublima ante el cielo estrellado<sup>43</sup>. La metafísica del «ordo amoris» supone que «lo que es» no toca de un modo traumático sino que toca con amor<sup>44</sup>. En estas condiciones por las que «apuesta» Pascal lo razonable es no apostar porque no sabemos, pero filósofos prefiere suspender la razón y creer, porque apreciando de otra manera la situación, apostando por la grandeza de la creación lo ganaría todo y no perdería nada porque perdería la razón pero ganaría el corazón.

También a juicio de Kierkegaard se trataría de «apostar por lo divino» en nosotros, porque solo el amor de Dios «igual a lo diferente» y hace familiar lo extraño, por tanto, lo que haría falta sería amar a Dios «para dejarse curar cuando ya desde el comienzo todo está arruinado, y no por la propia culpa, cuando desde el principio es uno un ejemplar fallido de la especie humana»<sup>45</sup>.

En su análisis lo saludable sería trascender los límites de la naturalidad y el pensamiento racional para alcanzar un estado espiritual que espera, ama, confía y no teme nada. ¿Pero es posible este triple salto de realidad?, ¿es posible cumplir esta condición y alcanzar la salud prometida?

---

<sup>41</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Libro 1. A. 2. 15-25. Gredos, Barcelona, 2014. p. 76-7

<sup>42</sup> Pascal B. *Pensamientos*. Mateu, Barcelona, 1967. p. 16, 106

<sup>43</sup> Kant I. *Crítica de la razón práctica*. Losada, Buenos Aires, 1977. p.171

<sup>44</sup> Scheler M. *Ordo Amoris*. Caparrós, Madrid, 1996. p. 54-6

<sup>45</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 210

## 1.2. TRATAMIENTO: EL SALTO A LA FE

Una vez descrita la enfermedad que padece el ser humano cuando se va acercando a su fin, el tratamiento que propone Kierkegaard es transformar el sentido, dar el salto a la fe, «desesperar con claridad y sumergirse en Dios» para aprender a experimentar en el acontecimiento salvaje algo sagrado. El tratamiento va a consistir en conservar el sentido entre la vida y la muerte, porque de este modo el ser humano puede entender y cumplir a conciencia su doble condición.

Para ello Kierkegaard va a concebir estas condiciones *como si* hubieran sido puestas por el amor de Dios, porque convirtiendo la naturaleza mortal en providencia divina, viviendo y muriendo con confianza el ser humano podría salvar el sentido y con ello su humanidad.

La propuesta es apreciar en la totalidad mortal algo divino y para ello hay que dar «el salto a la fe». Sin embargo no es fácil creer que este orden sea verdaderamente querido por Dios. No es sencillo entender la orden divina y cumplir con ella. Aunque esta condición ensayada por el filósofo y sacralizada por la religión sea clara, aunque esté iluminada es difícil porque compromete a creer que la vida elegida y querida, aunque finalmente sea sacrificada, tiene un sentido divino.

El tratamiento contra la angustia y la desesperación que acaban con la humanidad es comprometerse a creer que el mundo mortal es digno de confianza, amable, valioso, maravilloso y aceptar la *ayuda divina*. Ahora bien, ¿se puede apreciar este orden?, ¿se puede cumplir esta orden?, ¿puede tener sentido esta contradicción?, ¿puede el ser humano tener el valor de vivir y morir así?, ¿se puede mantener el equilibrio en la pasión? Para intentar responder a las preguntas primero vamos a pararnos en dos pasajes de la Biblia en los que se pone «la doble condición», y luego vamos a discutir con Kierkegaard cómo se puede entender su sentido y con qué valor se cumpliría.

«Hoy cito como testigos contra vosotros al cielo y a la tierra, te pongo delante vida y muerte, bendición y maldición. Elige la vida, y viviréis tú y tu descendencia»<sup>46</sup>.

«Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo. El que no toma su cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo (...) Cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo»<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Deuteronomio 30.19

<sup>47</sup> Lucas 14.25-35

La doble condición humana y salvaje que en la Biblia se hace divina y se trata de redimir es elegir la vida y renunciar a la vida, es amar y aborrecer a los semejantes, es tomar esta cruz y tener fe en el Creador. Kierkegaard señala una «tendencia general a no citar este tipo de textos», sin embargo a su juicio en este último pasaje «la validez eterna del cristianismo se muestra del modo más vigoroso». Propone entonces tomar conciencia de ello y entender «los beneficios de la historia», porque aunque obliga a sacrificar la ética y la lógica (humanas) <sup>48</sup>, también es la condición que el creador pone a sus criaturas, no solo para que sufran y hagan sufrir sino también para que se reconozcan mortales y se rediman, por tanto, por alguna razón o acto de fe hay que considerarla. Sin embargo, ¿cómo entender esta condición?, ¿cómo tomarnos este tratamiento que prescribe el creador y reafirma Kierkegaard? Habría que tomarlo «como una copa de veneno» que se apura hasta el fondo, «en la acepción más tremenda y rigurosa que podamos suponer», atenuar el discurso sería «introducir de contrabando el cristianismo en este mundo».

«Una doctrina que cuando parece estar a punto de manifestar lo terrible comienza a balbucear, y en lugar de espantar, babea, una doctrina tal, no merece siquiera que nos pongamos en pie para escucharla». «Son palabras terribles que podemos comprender sin que ello implique que tengamos el valor de ponerlas en práctica. Hay que tener la honestidad de reconocer lo que quieren decir y reconocer además que lo que dicen es grandioso, aunque nos falte el valor para intentarlo»<sup>49</sup>.

A juicio de Kierkegaard lo que Dios *quiere decir* con esta condición es grandioso y hay que entenderlo su sentido aunque falte valor para ejecutarlo. Lo que queda recogido en la Biblia es la ambigüedad de la condición humana, la contradicción de vivir muriendo, eso salvaje y sagrado; la imposibilidad genuina para alcanzar la plenitud en esta vida. Para entender esta condición el filósofo va a proponer suspender el juicio, no escandalizarse, no desesperar, no angustiarse y confiar en que el creador quiere así a sus criaturas, porque lo fundamental es comprender que la condición es aborrecer y renunciar a la vida mortal y tener fe y confianza en la vida divina.

La condición consiste en encarnar este co-razón roto con razón y dejarse curar por Dios. Así pues, asumiendo que la condición puesta por el creador es renunciar a todo y esperar la respuesta divina, se puede conjeturar que para cumplir con valor habría dar la vida y la muerte y

---

<sup>48</sup> Kierkegaard S. *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014. p. 216

<sup>49</sup> *Ibídem*. p.163-4

decir «aDios»<sup>50</sup>, porque de este modo se correspondería a lo inquietante con el saludo, a la pérdida con la despedida, a la renuncia con el agradecimiento. Transformando así el sentido, abriendo el corazón se expresaría la condición humana que aspira a lo divino, pues con generosidad y confianza el mortal entregaría todo al creador, y de esta manera le devolvería el presente que él previamente había dado. Encarnando este dialogo en el que Dios da a sus criaturas y sus criaturas a Dios, la existencia ya no sería experimentada como herida sino como síntesis, el presente ya no sería una pérdida sino un regalo incalculable que el ser humano corresponde dándole al creador «lo más amado». Así la muerte iría acompañada de un amor inconmensurable y la existencia tendría valor, pues se cerraría en un círculo de sentido donde lo prometido al principio es devuelto al fin.

Por tanto, teniendo en cuenta que la condición es la renuncia de la vida mundana y la elección de la vida divina, para cumplir con el valor y el sentido habría que existir diciendo aDios a cada instante, porque así se entregaría a Dios todo lo sentido, y de este modo «la humanidad» quedaría liberada en una forma espiritual esperando no ser devorada por un eterno olvido. Con este ejercicio en el que el alma se desprende del cuerpo y la mente el ser humano podría salvarse, sin embargo, «todo privilegio del mundo del espíritu solo se obtiene a costa de profundos dolores»<sup>51</sup>. Encarnar el sacrificio con esperanza y amor es la condición humana divina a cumplir, pero a juicio de Kierkegaard, Abraham habría sido el único en poder ejecutar la condición íntegramente. Abraham fue «el elegido» porque creyó en el absurdo de la salvación, y «empuñando el cuchillo con fe» paradójicamente conservó a su descendencia. Su ejemplar condición humana, estando a prueba, debatiéndose ente lo salvaje y lo sagrado de esta condición elige escuchar a Dios y por eso es correspondido. Este amor correspondido que ejemplifica su figura, es, a juicio del filósofo, la prueba de que hay posibilidad de salvarse si se cree en que el amor de Dios supera la muerte. La propuesta entonces es aprender el valor de Abraham, intentar entenderle como aquél padre que tiene que hacer sacrificios para salvar «lo más amado», pues creyendo que su acto es divino se convertiría en «la estrella que sirve de norte y salvación al acongojado». Siendo «el primero en testimoniar esa pasión que combate contra la furia de los elementos y las fuerzas de la creación para pelear con Dios», se convertiría en «el segundo padre del género humano».

No obstante, como señala Kierkegaard, el valor del creyente «no es un impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia»; no es un corazón integro sino una razón rota.

<sup>50</sup> Derrida J. *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2006. p. 107

<sup>51</sup> *Ibíd*em p. 179

Abraham «tiene una clara conciencia de la imposibilidad; por lo tanto, solo le puede salvar el absurdo, y lo aprehende por medio de la fe».

«Por la fe abandonó el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada. Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe»<sup>52</sup>.

Cumplir la condición humana y salvar lo más amado obliga a sacrificar la razón y convertir el valor en una fe sobrehumana, ¿pero cómo conservar el sentido al transformarlo? Recordando a Descartes, Kierkegaard va a señalar que «aunque la luz de la razón nos mostrarse con toda claridad algo diferente, debemos confiar en la autoridad divina por encima de nuestro propio juicio», porque «el amor de Dios es inconmensurable con la realidad total». Se trata entonces de suspender la razón y abrir el corazón, porque «la fe empieza donde la razón termina». «Perder la razón para ganar a Dios es el acto mismo de creer»<sup>53</sup>. La operación consiste en transformar la razón en corazón; renunciar al pensamiento racional y conservar ese valor de la fe que trasciende la naturaleza mortal. Pero para cumplir esta condición hace falta un valor sobrehumano, porque «hace falta un valor puramente humano para renunciar a la temporalidad en todas sus manifestaciones, y así obtener la eternidad, pero una vez conseguida no puedo renunciar a ella, ya que sería una contradicción. Pero se requiere un valor humilde y paradójico para hacerse, a continuación, con la temporalidad en virtud del absurdo; ese valor es el de la fe»<sup>54</sup>.

La doble condición que el ser humano tendría que cumplir sería renunciar al valor de la vida mortal y tener esperanza en el valor de la vida eterna, porque este salto, esta conversión, aunque excede lógica y naturalmente la capacidad *normal* del ser humano, es la prueba de salvación, pues en este estado en el que el ser humano entrega todo y esperando no desespera demostraría su grandeza. Desde este punto de vista, «la resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe. Solo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno: solo entonces, en virtud de la fe, podré tratar de hacerme con la existencia de este mundo». Solo cuando el ser humano entrega y se entrega a Dios de verdad puede esperar ser acogido en una vida divina, por tanto, lo que propone

---

<sup>52</sup> Ibídem p. 124-5, 80

<sup>53</sup> Ibídem p. 65, 73

<sup>54</sup> Ibídem p. 127



Kierkegaard es resignarse a perder pero dar el salto a la fe, porque este gesto liberador es el primer síntoma de salud, pues «en la resignación infinita hay paz y reposo, y este movimiento, en el dolor que comporta reconcilia con la existencia»<sup>55</sup>. A su juicio Abraham salvó la muerte creyendo que después de la nada regresa todo, creyendo que después de la absoluta maldad es posible una bondad absoluta. Con una pasión paradójica pudo ir más allá de la naturalidad de la vida que se da y se pierde de generación en generación para esperar el botín guardado por Dios.

Cumpliendo estas condiciones Abraham se hizo grande «porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo»<sup>56</sup>. Experimentando una «grandeza que exalta o condena», debatiéndose entre la resignación absurda y la esperanza paradójica, debatiéndose entre la vida y la muerte se recogió en la fe, se hizo extranjero en su tierra, y renunció a sí mismo y a sus semejantes «en lo mundano» para esperarlos «en lo divino».

No obstante, poseer o ser poseído por este valor requiere «fortaleza, energía y libertad de espíritu». La experiencia religiosa, la experiencia de la fe es un «prodigio sobrehumano» porque es «el salto continuo de la existencia», un «un salto bienaventurado a la eternidad» que pasa de la realidad a la idealidad, y espera regresar de la idealidad para recuperar la realidad. Ahora bien, ¿cómo se realizaría este salto paradójico?, ¿cómo se trascendería el mundo mortal para caer en un mundo divino y verdadero? Cuando el sentido se encuentra entre la vida y la muerte, el ejercicio consiste en transformar el sentido natural de la existencia en sentido sobrenatural, para que en lugar de dirigir a la muerte dirija a la vida, ¿pero cómo no caer, cómo no sentirse en el vacío?

«Los caballeros del infinito son bailarines y alcanzan altura. Con un salto se elevan y vuelven a caer (...) Pero en el momento de tocar el suelo de nuevo, no pueden quedarse instantáneamente fijos en una posición, sino que vacilan durante unos segundos; ese vacilar demuestra que son ajenos a este mundo (...) No es cuando se encuentran en el aire el momento de observarlos, sino cuando tocan el suelo, precisamente entonces: así se les reconocerá. Pero caer de tal manera que pueda parecer que a la vez están inmóviles y en movimiento, transformar en caminar el salto de la vida, expresar a la perfección lo sublime en lo pedestre, eso sí lo consigue el caballero y ése es el auténtico prodigio»<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Ibídem p. 122-3

<sup>56</sup> Ibídem p. 80

<sup>57</sup> Ibídem p. 115

La condición humana-divina requiere dar el salto a la fe y no caer en el vacío sino llegar a la vida de verdad, y para ello hay que «transformar el salto en caminar». El verdadero sentido del creyente consiste en «elevarse para no estar desesperado» y su valor es convertir lo pedestre en una «perfección sublime». El ejercicio consiste en saltar al mundo divino y caminar con sentido, no dirigiéndose a la muerte sino a Dios; estando en la naturaleza sobrenatural, estando en la temporalidad eterna, no deviniendo mortal sino divino. Con este doble sentido el ser humano escaparía de lo salvaje y se abriría a la esperanza, entonces podría respirar y «volver a la vida».

«Solo quien cree conserva una eterna juventud», pero para mantener la esperanza hay que mantener el equilibrio entre lo humano y lo divino, porque aquél que tiene «una idea de lo que significa vivir del espíritu sabe también lo que es el hambre de la duda, y quien duda está tan ansioso de alimento espiritual como de pan cotidiano»<sup>58</sup>. La fe es una tarea que «dura cuanto dura la vida», pues «quien llega a la fe no se detiene en ella» pero tampoco «va más allá». «No permanezco inmóvil, porque me juego en ello el sentido de la existencia». El valor propio del creyente reside en permanecer en la inquietud de la fe, en un anhelo de alimento espiritual que espera y no desespera, que no sucumbe a la ansiedad, que se mantiene en la trascendencia pero con estas condiciones Kierkegaard «lo confiesa con sinceridad»; ni él es un perfecto creyente ni ha podido encontrar «un solo ejemplar de caballero de la fe digno de confianza»<sup>59</sup>.

«Aunque se lograra reducir a una fórmula conceptual todo el contenido de la fe, no se seguiría de ello que nos hubiésemos apoderado adecuadamente de la fe de un modo tal que nos permitiera ingresar en ella o bien ella en nosotros». «La dialéctica de la fe es la más sutil y singular y posee una elevación de la que yo llego ciertamente a hacerme una idea, pero sin poder pasar de ahí. Puedo dar el gran salto de trampolín que me lanza a lo infinito; mi columna vertebral, deformada en mi infancia, es como la de un volatinero, por eso me resulta tan fácil, así que me lanzo de cabeza a la existencia, pero el salto siguiente, ese no me atrevo a intentarlo, porque no soy capaz de realizar prodigios y me conformo con asombrarme con contemplarlos»<sup>60</sup>.

Con un valor humilde y paradójico Kierkegaard confiesa sus limitaciones para saltar de la existencia a un ámbito puramente trascendente y permanecer en él o fuera de él. Tal y como

---

<sup>58</sup> Ibídem p. 219

<sup>59</sup> Ibídem p. 110

<sup>60</sup> Ibídem p. 67, 108

reconoce: «resultado demasiado pesado para la flotación mística». «Me es imposible vivir de manera que mi oposición a la existencia conviva en hermosa y serena unión armónica con ella». El creyente «vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación sin límites».

«Sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud que quien no conoció nada más alto, pues su acomodación en lo finito no permite descubrir hábitos de espanto o desasosiego; antes bien posee esa seguridad propia de quien goza de la certeza de lo dismundano»<sup>61</sup>.

La fe es «la certeza interior que anticipa la infinitud», el que de verdad cree se sitúa en la finitud del mundo humano pero tiene certeza en la infinitud del mundo divino, y con su valor particular, podría mantener el equilibrio entre ambos mundos: estando en lo mundano podría creer en lo divino y creyendo en lo divino podría permanecer en lo mundano. Pero Kierkegaard no puede superar el desequilibrio de la condición humana-divina, y si no cae, al menos se inquieta. Lo excesivo y paradójico que significa sacrificar la vida humana y ganar la vida divina no deja de manifestarse como una enfermedad que busca ser curada, sin embargo no va a desconfiar de la posibilidad de sanar, más bien se va asombrar por ello.

«Que el dolor puede hacer perder la razón a un ser humano es una circunstancia que nos es dado contemplar con frecuencia y que resulta difícil de soportar; que existe una fuerza de voluntad capaz de virar para navegar ciñendo el viento de tan excelente manera que le permite salvar la salud mental –aunque dicha persona se vuelva un poco rara- es también algo que podemos ver, y no seré yo quien lo menosprecie, pero que un hombre pueda perder la razón y con ella la finitud e, inmediatamente después, recuperar esa finitud en virtud de dicho absurdo es algo que pone espanto en mi espíritu; pero con esto no trato de dar a entender que sea una bagatela, sino, al contrario, lo más portentoso»<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Ibídem p. 114

<sup>62</sup> Ibídem p. 107

### 1.3. PRONÓSTICO: SACRIFICIO Y SALVACIÓN

En el análisis de Kierkegaard, que lo más amado se salve del sacrificio es la condición para que la existencia tenga sentido y el ser humano no muera de angustia y desesperación, pero como ya se ha comprendido, esta condición es humana y sobrehumana; la condición humana es tener esperanza en que «el milagro» se cumpla y la condición sobrehumana (divina) es hacer que el milagro se convierta en verdad. Sin embargo no hay certeza de que la existencia tenga sentido; no está claro que la doble condición se cumpla, porque el filósofo ha tratado de cumplir pero lo confiesa:

«No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo; ese movimiento me resulta imposible de ejecutar. Pero no me vanaglorio de ello». «Cuando doy en pensar en Abraham me siento anonadado. En todo momento se presenta a mi consideración la inaudita paradoja que constituye el sentido de su existencia, y me siento como empujado hacia atrás, y mi pensamiento, pese a toda pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja. Todos mis músculos se tensan en un esfuerzo por llegar a un concepto comprensivo, pero en ese mismo instante me siento paralizado»<sup>63</sup>.

Teniendo que probar el valor y dar fe de las bondades de la existencia Kierkegaard se siente tentado a «echarse atrás»; reconoce que el sentido de la vida que guía al creyente es paradójico. Pero llegado a este punto señala que «la alternativa que se nos presenta es la siguiente: o bien corremos un velo sobre la historia de Abraham, o bien aprendemos a espantarnos ante la inaudita paradoja que da sentido a su vida, con lo que estaremos en grado de comprender que nuestra época, lo mismo que cualquier otra, puede ser feliz si posee la fe».

En la certeza de que la condición para ser feliz es trascender el espanto y tener fe en que la vida tiene un sentido divino, el filósofo no desiste y propone encarnar esta esperanza eterna. El ejercicio saludable y la prueba de salvación sería «abandonar lo oculto» y manifestar lo divino en el mundo humano, porque aunque implique hacer sacrificios promete recompensas. Por tanto, aunque el salto ofrezca resistencias habría que ejecutarlo sin miedo, porque «cuando lo grandioso se trata desde el aspecto de la grandeza, jamás podrá dañar a nadie: es como una espada de doble filo que con uno de ellos diese la muerte y con el otro la salvación»<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Ibídem p. 102-3

<sup>64</sup> Ibídem p. 99

No obstante, vamos a considerar la doble condición que pone el creador, o este doble efecto de su medicina, porque el tratamiento consiste en mantener la esperanza en la vida divina después de haber experimentado el sacrificio de la vida humana, pero este salto es una promesa, un acto de fe, y no está claro que de esta manera la humanidad salve el sentido de la existencia.

Finalmente, en este epígrafe voy a discutir cómo se puede salvar la existencia mortal, porque en el análisis de Kierkegaard «en el mundo del espíritu es válido el proverbio de que solo quien trabaja come; solo quien conoció angustias reposa; solo quien desciende a los infiernos salva a la persona amada; y solo quien empuña el cuchillo conserva a su hijo»<sup>65</sup>.

La propuesta del filósofo es ingresar en el «mundo del espíritu» y «dejarse curar por Dios», porque es un mundo invertido desde el punto de vista humano, pero providencial desde el punto de vista divino, y el ser humano puede llegar a apreciarlo si se convierte y *ve* que en este mundo sobrenatural la condición mortal *siempre* es correspondida por una condición vital.

En su análisis las condiciones del mundo sobrenatural muestran que el sentido de la mortalidad es engendrar vida, sin embargo entender el sentido sagrado de la existencia salvaje o encarnarlo con valor no es un ejercicio sencillo porque este orden es divino y monstruoso, como ya sabemos, en este ámbito las condiciones humanas habrían sido sacrificadas en favor de las condiciones sobrehumanas e infrahumanas. De modo que aunque el ser humano intuya *algo* del espíritu de este mundo, como ya se sabe, no tiene sentido para apreciarlo y habitarlo y se encuentra zanjado en medio. No lo puede pensar lógicamente ni sentir naturalmente, por tanto, para existir íntegramente en él y experimentar sus sacrificios y recompensas, tendría que apreciar y comprender «las razones del corazón»; tendría que ser sobrehumano, semidiós, espíritu.

En este sentido dar el salto al mundo del espíritu es el sacrificio y la salvación de la condición humana, pero lo que esto significa es que incorporar hasta el final el tratamiento y salvarse es prácticamente imposible para el ser humano. Como reconoce Kierkegaard, «lo imposible se convierte en posible porque el creyente lo expresa espiritualmente, pero al hacerlo así expresa a la vez su renuncia de ello». El ser humano que ingresa en el mundo del espíritu no alcanza lo divino en vida, vive en la resignación y en la espera, pero «no por ello se pierde o cae en el olvido», porque «el deseo que debía convertirse en realidad, pero que había quedado varado en la imposibilidad, se pliega ahora hacia dentro»<sup>66</sup>. Para incorporar o incorporarse al mundo del

---

<sup>65</sup> Ibídem p. 92

<sup>66</sup> Ibídem p. 119

espíritu la condición humana es interiorizar el deseo de salvación y experimentarlo en el espíritu, aunque «al hacerlo así» se renuncie a experimentarlo en el cuerpo o en el pensamiento.

De este modo, para realizar el deseo de inmortalidad, el corazón debería convertirse íntegramente en un órgano metafísico, sin embargo, sospechamos que así pierde la vida. Ingresando en el mundo del espíritu se podría salvar el sentido divino de la existencia; se podrían salvar las condiciones de la vida buena y la buena muerte, se podría salvar lo más amado y se abriría la posibilidad de ser felices después de hacer sacrificios, pero esto no significa que se salve el ser humano sino su humanidad, su condición, su espíritu. Así pues, ejecutando esta operación espiritual lo que se observa es que el tratamiento religioso tiene doble condición y doble efecto, porque en él lo que da la vida también mata. Con este tratamiento se neutraliza la inquietud del cuerpo y la mente y se libera el alma. Se suspende lo humano, se sacrifica la lógica y los sentidos, se renuncia a uno mismo y a los semejantes, y esta liberación recompensa al espíritu, pero si en el mundo divino hay paz y reposo es porque no hay *logos*, hay salvación porque hay silencio.

Desde el punto de vista sobrenatural la deshumanización puede ser divina, la muerte puede ser salvación, el sufrimiento puede tener recompensa y después de la muerte puede volver la vida, pero desde el punto de vista natural la salvación es lo que no se puede experimentar, ni pensar, ni decir, ni compartir. El ser humano experimenta lo mundano; el sacrificio silencioso, vacío de la existencia. Solo si trasciende su condición y se hace espiritual puede experimentar en este mismo acontecimiento la paz y el reposo después de una vida en la que se ha dado todo y por eso se ha salvado todo. En esta ambivalencia del valor y el sentido de la existencia mundana-divina el ejercicio saludable sería alcanzar el éxtasis religioso experimentando el milagro de que la correspondencia en el mundo espiritual es verdad. Pero Kierkegaard reconoce que ingresar en este mundo y encontrarse bien no es del todo posible:

«Dios es amor y lo continúa siendo para mí, lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con Él, pues nos falta un lenguaje común».

Al final de la operación descubrimos que la síntesis es imposible porque el sentido humano ha sido suspendido. Abraham «no habla una lengua humana (...) habla un lenguaje divino, *habla en lenguas* (...) puede caer en la tentación y hablar, entonces pueden todos comprenderlo... pero

ya no es Abraham»<sup>67</sup>. El mundo del espíritu no es humano, no tiene palabras, es incomprensible, de modo que el que vive del espíritu creyendo salvar su alma «está loco y no conseguirá que nadie le comprenda». Desde el punto de vista humano el hombre espiritual que hace sacrificios para salvar lo más amado no es digno de confianza sino sospechoso, no es el salvado sino el hundido, su existencia no es sagrada sino crucificada. En la esperanza de la conversión de la humanidad el creyente manifestaría salud porque vive con sentido, pero se encontraría en «una soledad universal donde jamás se oye una voz humana, camina solo, con su terrible responsabilidad auestas». «El aislado», en la soledad y el silencio del mundo espiritual, «no podrá encontrar nadie que pueda darle una mano, nadie que pueda comprenderle». «Ningún caballero de la fe puede ayudar a otro (...) en esa esfera resulta impensable cualquier compañerismo»<sup>68</sup>.

Kierkegaard anhela el amor divino pero experimenta «amar a un fantasma»; su corazón tiene un sentido metafísico pero en la operación ha perdido el sentido físico. En su análisis, este «silencio de los órganos» es «el silencio es el hechizo del demonio, pero el silencio es también la conciencia del encuentro del Particular con la divinidad»<sup>69</sup>. Por tanto, la última prueba para conservar el sentido sería que el creyente aprendiera a experimentar en el silencio del espíritu la bondad en lugar de la maldad. Esta sería la última resistencia del ejercicio de conversión, porque en este dialogo la correspondencia divina salva pero no tiene palabras, la recompensa existe pero es espiritual. Para el creyente se trata de tener «la capacidad de saber concentrar el resultado de todo el proceso mental en un único acto de conciencia» y «la capacidad necesaria para concentrar todo el contenido de la vida y todo el significado de la realidad en un único deseo», porque en la fe hay «un minuto de tranquilidad pero de nuevo la pasión desviará pronto su mirada». Después de clamar al cielo, el creyente baja la cabeza y se ve en la distancia infinita con Dios y en una distancia casi infinita con los semejantes y consigo mismo, porque en el mundo humano la fe como esperanza está «separada de él por un pavoroso abismo donde la desesperación tiene su sede»<sup>70</sup>.

El ser humano que propone Kierkegaard, diagnosticado y tratado sigue viviendo, sobre-vive pero se encuentra entre la paz y la inquietud, entre la soledad y la compañía divina, entre el mundo natural y el sobrenatural. En el ámbito espiritual su existencia se desliza entre el delirio de expresarse en un lenguaje no humano y el silencio y el aislamiento por no poder decir.

---

<sup>67</sup> Ibídem p. 105, 226

<sup>68</sup> Ibídem p. 161

<sup>69</sup> Ibídem p. 187

<sup>70</sup> Ibídem p. 108, 85

Su vida, aun con sentido, tiene como valor la inquietud de encontrarse entre la vida y la muerte, entre lo humano y lo divino, con el corazón roto por la razón. Con una condición que Kierkegaard ha experimentado como la enfermedad que es posible curar con fe, pero que Nietzsche va a entender como el desequilibrio producido por la enfermedad mortal. A juicio del filósofo «la mayor enfermedad del hombre ha surgido del combate contra sus enfermedades, y los aparentes remedios han generado a la larga cosas peores que lo que con ellos se pretendía eliminar».

En la historia clínica Nietzsche va a redefinir el diagnóstico y el tratamiento de la condición humana, porque a su juicio el tratamiento espiritual de la religión no salva sino que hacer enfermar más profundamente al ser humano. En esta situación, alrededor de 1886, el autor se va a preguntar: «¿dónde están los nuevos médicos del alma?, ¿dónde está el que va a tomarse por fin en serio el antídoto contra el sufrimiento de la humanidad»<sup>71</sup>. Así pues, la intención de la segunda parte del capítulo va a ser identificar en Nietzsche una preocupación por el sufrimiento humano y su propuesta para «una nueva salud». Un entrenamiento psicológico y artístico para «la eliminación de los pensamientos deprimentes», pues señala que la enfermedad no solo es la mortalidad sino el nihilismo que genera, que aflora en el alma del creyente sin que Dios lo pueda curar.

La enfermedad que va a tratar Nietzsche es la decadencia y pesimismo que se manifiesta ante la condición humana, y para ello va a operar una transvaloración del sentido de la existencia, que ya no se va a orientar por la esperanza en la muerte sino por voluntad en la vida.

«Me hace feliz pensar que los hombres no quieren en modo alguno pensar el pensamiento de la muerte. Me gustaría emprender algo que les hiciese cien veces *más digno de ser pensado* el pensamiento de la vida»<sup>72</sup>.

La intención nietzscheana va a ser reconsiderar el valor de aquellos «hombres enfermos larga y terriblemente martirizados por su sufrimiento», porque al experimentar la existencia sin encanto aún podrían valorarla en su verdad, y en este ejercicio experimentar «una salud más fuerte, sagaz, tenaz, osada y divertida que todas las saludes habidas hasta ahora»<sup>73</sup>.

Comencemos entonces esta segunda parte del capítulo, porque la intención final va a ser analizar el estado en el que encontraríamos a la humanidad al comenzar el siglo XX.

<sup>71</sup> Nietzsche F. *Aurora*. Edaf, Madrid, 2011 p. 108

<sup>72</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 234

<sup>73</sup> *Ibíd*em p. 365



## 2. LA EXPERIENCIA SALVAJE DE FRIEDRICH NIETZSCHE

«No creo que se trate de pintar en estilo abstracto o figurativo.  
Se trata de acabar con este silencio y con esta soledad,  
y de volver a poder respirar y extender los brazos»  
Mark Rothko

En el epígrafe anterior Kierkegaard ha señalado el valor salvaje y divino, salvado y condenado de la existencia. En esta situación proponía que la integridad del ser humano estaba condicionada por «la decisión» de elegirse a sí mismo en la esperanza de ser hijo de Dios o descubriéndose animal angustiado. En este ejercicio se manifestaba el valor del ser humano, pero finalmente era una cuestión de fe. La condición era ingresar en el mundo del espíritu y creer que la vida sacrificada tenía una recompensa divina, sin embargo, al cumplir la condición no se resolvía el valor ambiguo de la existencia; continuaba siendo salvado y condenado, salvaje y divino.

Con Kierkegaard me he adentrado en el problema, y ahora voy a profundizar continuando el dialogo con Nietzsche, porque va a recoger el conflicto de su contemporáneo para responder. A su juicio la doble condición humana queda velada por el misterio divino, pero la fe no ilumina, oscurece, y la condición humana velada que ahora habría que descubrir para mantener el equilibrio sería «la parte salvaje» de lo sagrado. El filósofo va a prescribir que se acabe «la confianza en la vida», porque lo que nos parece sagrado no deja de ser salvaje. Su propuesta es pensar por un tiempo la existencia sin «éxtasis religioso», sin este filtro sobrenatural, porque va a señalar que la condición humana es que el paraíso se convierta en selva. Por tanto, para el ser humano no solo se trataría de tener el valor de morar en los templos sino también de morir a la intemperie.

Sin embargo, el filósofo va a diagnosticar en el ser humano la pérdida de sentido; la anestesia, porque habría perdido el valor para pensar naturalmente la mortalidad de la vida, pues «la gran razón» y «la auténtica unidad de medida» es «¿cuánta verdad *soporta*, cuanta verdad *osa* un espíritu?»<sup>74</sup>. A juicio de Nietzsche si apreciáramos sin paliativo lo extraordinario que Dios destina «la sinceridad iría seguida de la repugnancia y el suicidio»<sup>75</sup>.

A partir de este diagnóstico va a cuestionar «la fe sobrenatural» como remedio de la mortalidad, y va a animar a «ser monstruos de coraje y curiosidad» para recuperar el sentido y

<sup>74</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2013. p. 23

<sup>75</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 243

reconocer que en lo salvaje se encuentra lo sagrado y en lo sagrado lo salvaje, porque «el mal sumo forma parte de la bondad suma: más esa es la bondad creadora»<sup>76</sup>. Consecuentemente, va a operar «la transvaloración» de la experiencia religiosa, que ya no solo aprecia la bondad sino también la maldad de la creación, y que ya no reconoce al Dios cristiano sino al Dios dionisiaco; desmesurado pero feliz, no avergonzado sino jovial. Otro «dios salvaje», paradójico, contradictorio pero no oculto sino abiertamente carnívoro, porque sin esta condición el ser humano no podría reconocer al Dios como su padre. No obstante, en este orden entre cielo y tierra, el filósofo va a proponer de nuevo «la medida humana», en la que «ponemos nuestro asiento en medio (...) a igual distancia de los gladiadores moribundos y de los cerdos empachados»<sup>77</sup>. Esta es la incierta medida que se irá analizando, ensayando y poniendo a prueba.

El objetivo de esta parte del capítulo va a ser comprender como, encontrándonos entre la vida y la muerte, con una condición salvaje y sagrada, podemos mantener el sentido equilibrado. La intención es saber si finalmente el ser humano conserva el sentido y se dirige a la vida en lugar de a la muerte, porque el órgano para hacer el ejercicio ya no va a ser sobrenatural sino natural, pero no sabemos si dirigiéndonos naturalmente encontraremos la curación. En la historia vamos a seguir confundiendo la sangre y el vino, el dolor y la embriaguez, la salud y la enfermedad, por eso vamos a dialogar ahora con Nietzsche, porque va a diagnosticar una lesión en el sentido humano señalando que «malentendiendo a sus benefactores»<sup>78</sup>, y sin «despojar a la existencia de su carácter ambiguo»<sup>79</sup>, va a prescribir que «quién no sepa bendecir, debe aprender a maldecir»<sup>80</sup>.

El filósofo va a prescribir ejercitar el sentido moral y va a ensayar esta cualidad en «el superhombre», porque desintoxicado de la anestesia del creyente desarrolla el sentido y aprecia las bondades y maldades de la existencia sin perder la integridad.

Vamos a profundizar entonces, porque a partir de ahora la prescripción no va a ser que el ser humano manifieste esperanza en la muerte sino fuerza de voluntad en la vida, ya no se trata de identificarse con un moribundo crucificado sino con un animal inteligente y vital, que no teme sino que toma medidas en la totalidad. Por tanto, la intención va a ser discutir si en la transvaloración del sentido de la historia clínica manifestamos síntomas saludables o la misma enfermedad mortal.

<sup>76</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2011. p. 153

<sup>77</sup> Nietzsche F. *Así habló Zaratustra*. Bruguera, Madrid, 1983. p. 193

<sup>78</sup> Nietzsche F. *El ocaso de los ídolos*. Tusquets, Barcelona, 2009. p. 145

<sup>79</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 351

<sup>80</sup> Nietzsche F. *Así habló Zaratustra*. Bruguera, Barcelona, 1983. p. 188

## 2.1. DIAGNÓSTICO: LA ENFERMEDAD BIPOLAR

En el análisis de Nietzsche el valor humano surge originalmente de un instinto salvaje de supervivencia, que se desarrolla como «sentido» y consiste en buscar lo bueno y evitar lo malo. A su juicio estaría permitido «aplicar el calificativo de “animal” a todo el fenómeno moral», porque «los inicios de la justicia, de la inteligencia, de la templanza, de la valentía –en suma, de todo cuanto denominamos *virtudes socráticas*- es de carácter *animal*: una consecuencia de esos instintos que enseñan a buscar alimento y a esquivar al enemigo»<sup>81</sup>.

Desde este punto de vista, la virtud de alimentarse de un Dios que salva de la muerte es un ejercicio de supervivencia física y metafísica estimable, pero para Nietzsche el ejercicio no es divino sino salvaje, no es sagrado sino mortal. Por esta intuición va a diagnosticar al ser humano endiosado, que habría olvidado su condición original de animal hambriento y asustado; con una conciencia divinizada habría suspendido sus instintos y pensamiento pero no se estaría dando cuenta de que muere de inanición, de que se dirige a una muerte silenciosa, solitaria, indigente.

Ante este destino funesto el filósofo se va a proponer reanimar a la humanidad semiconsciente, no por bondad sino por salud, porque hacer que recupere la capacidad de distinguir lo bueno y lo malo no es una cuestión moral sino de supervivencia.

Habiendo señalado que el ser humano se debate entre la vida y la muerte, Nietzsche no va a hacerse ilusiones pero tampoco va a reaccionar como un animal, va a desarrollar el sentido para apreciar la bondad y maldad y conservar el valor, pues no tiene un poder sobrenatural pero tampoco cuernos, ni afilada dentadura, ni garras cortantes<sup>82</sup>. «No tiene púas sino manos abiertas», porque su valor no es salvarse y defenderse sino apreciar lo que toca y pensar lo que siente<sup>83</sup>.

Así pues, su proyecto será reparar esta «genial herramienta», porque a su juicio, fue dañada cuando el pensamiento religioso puso como condición renunciar a ella. En su análisis, el cristianismo diagnosticó bien la condición humana pero la trató mal, porque al neutralizar «el odioso yo» como «la fuente de angustia», insensibilizó el pensamiento y vació los sentidos que le permitían vivir. Divinizando la conciencia no salvó sino que condenó al ser humano.

Nietzsche ilustra el tratamiento religioso en el ejemplo de un niño que el santo aconseja matar, porque está «horriblemente malformado y no tiene la vida suficiente para morir», pues dice: «¿no es más cruel dejarle vivir?». Sin embargo, desde su punto de vista esta práctica es la *pia fraud*

---

<sup>81</sup> Nietzsche F. *Aurora*. Edaf, Madrid, 2011 p. 88

<sup>82</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 220

<sup>83</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2011. p. 65

del cristianismo; una «santa crueldad» que administra «la buena muerte» al acongojado. Un remedio del que sospecha, porque el éxtasis que suspende el juicio y neutraliza el dolor es un remedio en el que «tu alma estará muerta aún antes que tu cuerpo». Un remedio en el que Kierkegaard ensayaba la salvación pero en el que Nietzsche experimentará la enfermedad. El padecimiento que agota poco a poco la humanidad del ser humano, porque «nos consumiríamos demasiado pronto si llegásemos a reaccionar, ya no reaccionamos: ésta es la lógica»<sup>84</sup>.

Para diagnosticar los síntomas de decadencia que quiere tratar, Nietzsche comienza *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* con una breve fábula, en la que señala el valor de los seres humanos y «el instante» tras el cual el valor se pierde y estos perecen. El filósofo cuenta cómo «hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento (...) Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer»<sup>85</sup>. El ser humano muere como «ser pensante» cuando la naturalidad se vuelve disciplina, cuando lo que es dicho se hace hecho, cuando la ficción se dice de verdad, cuando lo salvaje se convierte en sagrado, cuando lo maravilloso es divino. En esta operación, en este «instante altanero y falaz en la Historia Universal», el ser humano congela la virtud y la conserva en el hielo. Los instintos se paralizan, los pensamientos se quedan sin aire. Acontece la mutilación de lo natural y el éxtasis sobrenatural, se experimenta la eternidad pero también la nihilidad. En el ejercicio el creyente se salva pero el pensante se condena, porque ahí lo que es sentido no es «la maravilla» o «el milagro» sino la angustiosa nada.

La operación del mundo sagrado (ideal) sobre el mundo salvaje (real) no es la creación sino la nada. La conversión del sentido humano en sentido divino no es la salvación sino la muerte. La transformación de la razón en corazón no es saludable sino patológica, porque es necesaria para la conservación pero no es suficiente. A juicio de Nietzsche la salvación del alma que propone la religión es mortal porque supone suspender el dinamismo de la vida para que no duela y angustie. El éxtasis sobrenatural inhibe el ritmo salvaje para que el ser humano no se escandalice y se pregunte por la verdad, pero en el ejercicio el ser humano demuestra que tiene valor y le falta.

En la conversión la inteligencia pasa a ser el fármaco, pero como señala el filósofo, en este ejercicio «nuestra religión, nuestra moral y nuestra filosofía» se manifiestan como «las formas de

---

<sup>84</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 128, 40

<sup>85</sup> Nietzsche F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 2007. p. 17

la decadencia del hombre», porque aunque a «la disciplina de la cabeza» debe el género humano su conservación, para «los animales inteligentes» el valor no es conservarse.

«Querer la propia conservación es expresión de un estado de necesidad, de una limitación de la auténtica pulsión vital fundamental: esta va en pos de la *ampliación del poder* y, con harta frecuencia, en esa voluntad pone en cuestión y sacrifica la autoconservación (...) Cuando se es investigador de la naturaleza se debería salir del propio rincón humano: y en la naturaleza no *domina* el estado de necesidad, sino la sobreabundancia, la dilapidación, incluso hasta el absurdo. La lucha por la existencia es solamente una excepción, una restricción temporal de la voluntad de vivir; la gran y pequeña lucha gira en todas partes alrededor de la preponderancia, del crecimiento, de la ampliación, del poder, conforme a la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vivir»<sup>86</sup>.

Nietzsche reinterpreta el valor que manifiesta el ser humano, vuelve a valorar los *síntomas* para saber tratarlos, porque sospecha que el valor no consiste en padecer y salvarse sino en estar comprometido y recrearse. El sentido que guía la existencia no es la esperanza en no morir sino la voluntad de vivir, que no solo es un valor sagrado sino también salvaje; es un amor distinto porque no consiste en creer que hay un mundo que se salva de la muerte, sino que crear este «mundo que importa algo al hombre». El valor fundamental que se manifiesta en la historia no es tener «disciplina de la cabeza» sino «inteligencia creadora», porque «el hombre solo es soportable de algún modo si alcanza el contento consigo mismo a través de la creación literaria o el arte»<sup>87</sup>.

«El hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdades (...) el intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede engañar sin *causar daño*, y en esos momentos celebra sus Saturnales. Jamás es tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y tan audaz»<sup>88</sup>.

El ser humano se encuentra bien escuchando «cuentos épicos como si fueran verdades», este ejercicio divino también es saludable para Nietzsche, pero a su juicio la dosis no habría sido

<sup>86</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 305

<sup>87</sup> *Ibíd*em p. 243

<sup>88</sup> Nietzsche F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 2007. p. 35

bien administrada en el cristianismo, porque la historia bíblica no cuenta la salvación del sentido y el valor humano sino el divino, pues el creyente, hundiéndose con el peso de la existencia renuncia a él y lo deposita en una fuerza sobrehumana que lo soporte, porque en la vida se desvive y no llega a «arrancarle el botín al todo». Por esta *razón* decide dar el salto a la fe y situarse en la creencia de ser espectador y oyente de la historia, en la confianza de su bondad pero olvidando que «él mismo es también el auténtico autor que ha forjado la vida y continúa forjándola». En el ejercicio de abstraerse descansa, porque «gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque solo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su conciencia de sí mismo»<sup>89</sup>.

«El hombre superior va siendo, al mismo tiempo, cada vez más feliz y más infeliz. Pero una ilusión permanece como su perpetua acompañante: cree estar puesto en calidad de espectador y oyente ante el gran espectáculo visual y sonoro que es la vida, llama a su naturaleza contemplativa y pasa por alto que él mismo es también el auténtico autor que ha forjado la vida y continúa forjándola (...) Nosotros, los sentientes-pensantes, somos los que real y continuamente *hacemos* algo que todavía no existe. Esta creación literaria nuestra está siendo continuamente aprendida, ejercitada, traducida a la carne y a la realidad. Cuanto tiene valor en el mundo actual no lo tiene en sí, sino que un día se le dio, se le regaló un valor, ¡y nosotros éramos esos donantes y regaladores! ¡Nosotros hemos creado el mundo que importa algo al hombre, y antes de nosotros no existía! Pero precisamente este saber nos falta, y si lo atrapamos durante un momento, en el siguiente ya lo hemos olvidado»<sup>90</sup>.

Nietzsche quiere que tomemos conciencia de que la historia de salvación es humana y no divina; que la operación de la razón para transformarse en corazón no es metafísica sino física. Su intención es despertar el sentido suspendido y recuperar la conciencia divinizada para recordar que su valor no es creer que existe un mundo que importa sino crear este mundo. Sin embargo, lo que va a cuestionar el filósofo es que podamos soportar este valor, porque pesa más y no salva sino que hunde, pues crear la creación es una cruz, pero extasiarse ante ella un «hechizo de felicidad».

---

<sup>89</sup> Ibídem p. 29

<sup>90</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 253-4

En la conversión de la conciencia humana en divina y en la esperanza de que Dios nos salve nos encontramos «libres y relevados de la esclavitud», pero «el estado usual de esas almas futura quizá sea precisamente el que hasta ahora se ha producido aquí y allá en nuestras almas como la excepción sentida con un estremecimiento: un constante movimiento entre arriba y abajo y la sensación de arriba y abajo, un constante como subir escaleras y simultáneamente descansar sobre las nubes»<sup>91</sup>. En este estado *semidivino* el ser humano trasciende su condición sacrificada y se eleva, pero también se abstrae y olvida su condición humana, por lo que Nietzsche se pregunta:

«¿No hemos sucumbido precisamente con ello al recelo de una contraposición, entre el mundo en el que hemos estado en casa hasta ahora con nuestras veneraciones –quizá gracias a ellas *soportábamos* vivir- y otro mundo distinto que *somos nosotros mismos*?: un recelo de nosotros mismos inexorable (...) que fácilmente podría poner a las generaciones venideras ante esta terrible disyuntiva: ¡o bien abolís vuestras veneraciones, o bien os abolís *a vosotros mismos*! Lo segundo sería el nihilismo; pero lo primero ¿no sería también... el nihilismo? Este es *nuestro* signo de interrogación»<sup>92</sup>.

El filósofo quiere señalar que dejando la condición humana a la providencia divina el ser humano se olvida de sí mismo, y va a cuestionar que el ejercicio de abstraerse salve, porque desde su punto de vista también implica la pérdida de conciencia y sentido. Por eso su proyecto va a ser tomar conciencia y recuperar el sentido apreciando la indigencia sin veneraciones, y sospechando de la seguridad y el estado ideal que creemos poseer. Su intención es descubrir la desnudez y naturalidad bajo el manto sagrado, para que al despertar de la anestesia pensemos que el anhelo de salvación tiene su origen en una fuerza salvaje que busca sobrevivir y naturalmente lo realicemos.

La transvaloración tiene este sentido porque el filósofo quiere bajar de las nubes y volver a la tierra. Nietzsche quiere que Zaratustra baje de la montaña y «vuelva a hacerse hombre», para que se preocupe y ocupe de la condición, porque la posibilidad del «mundo que importa algo al hombre», la posibilidad de existencia humana no se cumple esperando a Dios, sino a través del valor ambiguo del ser humano, que experimentando el fin de la vida saca fuerza para recrearla; no con la fe sino con la inteligencia. No a través de la oración sino a través del relato, no siendo paciente sino agente de su propia curación.

---

<sup>91</sup> Ibídem. p. 241

<sup>92</sup> Ibídem. p. 300

La propuesta del filósofo para encontrar la curación es transformar el valor de la historia clínica; de nuevo se trata de operar sobre la razón y sacar el corazón, pero ahora no solo en un sentido metafísico sino también físico; para que no sea un órgano divino sino humano. Ahora bien, ¿cómo transformar el sentido sin perderlo? La condición de posibilidad para que el ser humano recree la vida es que quiera, que tenga voluntad, pero para ello antes tiene que tomar conciencia de la muerte. Tiene que hacer que la razón y el corazón cooperen y se equilibren, y por ello el filósofo primeramente va a mostrar la indigencia y nihilidad; por eso va a gritar la muerte de Dios.

«¡También los dioses se pudren! ¿Cómo consolarnos nosotros, nosotros asesinos de todos los asesinos?, ¿quién nos limpiará de esta sangre?, ¿no tenemos que convertirnos nosotros mismos en dioses para parecer dignos de hazaña?»<sup>93</sup>.

La condición de vida humana que señala Nietzsche a sus contemporáneos es que tienen que volverse creadores de este mundo, para que recree una existencia que se vuelve mortal. Como se va a ir comprendiendo, el proyecto es mostrar que la condición con la que tiene que cumplir el ser humano no es creer que la muerte es vida sino transformar a conciencia lo mortal en vital, porque a través del sencillo gesto de transformar los valores a su gusto, el ser humano manifiesta su valor.

La intención nietzscheana es que nos reconozcamos autores de la historia clínica, y escuchando el corazón, lo pongamos en pensamientos y palabras. Pero para ello la condición es despertar al «sujeto artísticamente creador»; a los poetas, a los «videntes que nos cuentan algo de lo posible», porque con el pensamiento y el lenguaje traen el ideal a lo real y cumplen la condición.

«Apaciguar la imaginación del enfermo para que al menos no sufra más por pensar en su enfermedad que por la enfermedad misma, como viene ocurriendo, ¡pienso que ya es algo! ¡Y no es poco! ¿Entendéis ahora nuestra misión?». «¿Qué hacer para estimularse cuando se está cansado y harto de sí mismo? Uno recomienda la casa de juegos, otro el cristianismo, un tercero la electricidad. Pero lo mejor, mi querido melancólico, es y sigue siendo: ¡dormir mucho, en sentido estricto y en sentido no estricto! ¡Así se tendrá de nuevo su mañana! La pieza maestra de la sabiduría de vivir es saber intercalar el sueño de cualquier tipo en el momento justo»<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Ibídem p. 186

<sup>94</sup> Nietzsche F. *Aurora*. Edaf, Madrid, 2011. p. 109, 322



La misión en Nietzsche es imaginar algo que apacigüe, pero la dosis tiene que permitir soñar pero volver a despertar. El valor justo, como dirá el poeta Shelley, es hacer a conciencia «esta música planetaria más suaves a los oídos de los mortales»<sup>95</sup>. Una cualidad que no es divina ni salvaje, pues como dice Pessoa, este es «el fin al que debería tender todo esfuerzo humano, si fuera verdaderamente humano y no una superfluidad del animal», porque «decir una cosa significa conservarle la virtud y despojarla del terror»<sup>96</sup>. Conservar la virtud y despojar el terror a través del pensamiento y la palabra es la condición humana a cumplir, pues como también señala Gilles Deleuze, aunque «la literatura es delirio», «se presenta entonces como una iniciativa de salud»<sup>97</sup>.

El proyecto saludable es tomar conciencia de la historia clínica y realizar ese ejercicio que consiste en transformar la razón en corazón y lo mortal en vital a través del pensamiento y la palabra, pero a diferencia de los filósofos religiosos Nietzsche no va a ocultar el efecto secundario de esta medicina. No va a esconder la ambigüedad de la herramienta; va a señalar que la clarividencia-demencia del mundo alegórico es necesaria para la conservación, pero que sea necesaria no significa que todo mundo alegórico salve. Su propuesta es ser consciente de este «mundo alegórico», porque a su juicio «un ejército en movimiento de metáforas, metonimias y antropomorfismos»<sup>98</sup> construye el mundo humano pero destruye el mundo natural, vivo, de modo que el ser humano no se sustenta ni en la realidad ni en la idealidad. No vive ni en la historia ni en la naturaleza, sino en un «mundo intermedio», híbrido, de valor ambiguo. Ahora descansando sobre las nubes, ahora suspendido en la nada. En una «bipolaridad» que se manifiesta como salud o enfermedad dependiendo de la solidez de sus fundamentos, de la dureza de su relato, porque «el animal disidente», como en un «cuento épico» sale de las selvas para habitar los templos, pero padece esta condición con la ambigüedad moral de un dios, con la fuerza y debilidad de un animal.

El ser humano no llega a encontrarse bien en esta inquietud de estar entre lo salvaje y lo sagrado, entre lo real y lo ideal. Es un ser que «ha perdido el sano sentido común de los animales» pero sospecha del valor sobrenatural. Es el ser bipolar; «el animal enfermo»<sup>99</sup>, «el animal loco, el animal que ríe, el animal que llora, el animal infeliz»<sup>100</sup>, porque no sabe si «redimiendo la naturaleza» la ha salvado o la ha sacrificado.

---

<sup>95</sup> Mill J.S, Peacock T, Shelley P.B. *El valor de la poesía*. Hiperión, Madrid, 2002. p. 92,120

<sup>96</sup> Pessoa F. *Libro del desasosiego*. Acantilado, Barcelona, 2013. p. 36

<sup>97</sup> Deleuze G. *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona, 1996. p. 14-5

<sup>98</sup> Nietzsche F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 2007. p. 25

<sup>99</sup> Nietzsche F. *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 2006. p. 140

<sup>100</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 220

## 2.2. TRATAMIENTO: VOLUNTAD DE SALUD

Ante el problema del valor inconmensurable del ser humano se podría recurrir al «éxtasis religioso», la *medicina* que proponía Kierkegaard, porque no resolvía el sinsentido pero sí lo convertía. Sin embargo, lo que el intenso Nietzsche experimenta «dejándose curar por Dios» no es la salud sino una doble moral que escandaliza, una bipolaridad que desequilibra, un movimiento de arriba y abajo que marea. El filósofo se ha reconocido feliz e infeliz, ha sido paciente y no se le escapa el problema de la doble condición, pero su tratamiento no es conservar el sentido divino y busca salvarse sino conservar el sentido humano y comprender, porque «quizá lo único que sucede es que nosotros los modernos no estamos lo suficientemente sanos para *necesitar* el idealismo»<sup>101</sup>.

Al igual que «la farmacia platónica»<sup>102</sup>, la experiencia religiosa es una operación de conversión del sentido, pero a juicio nietzscheano no solo no tiene éxito terapéutico, tampoco como anestésico es eficaz. Para Nietzsche el sentido saludable no se expresa teniendo fe en que la condición es divina sino teniendo inteligencia para saber cómo es la condición. Es decir, no se trata de tener amor divino sino amor propio; no se trata de tener corazón metafísico sino físico.

El filósofo padece «el sufrimiento confeso del desintoxicado»<sup>103</sup>, del que no quiere salvarse sino mantenerse lúcido, porque el proyecto es alcanzar la salud cuidando y desarrollando el sentido para apreciar la doble condición y encontrando el valor para cumplir con ella. Por tanto, no se trata de ocultar la ambigüedad del corazón sino de recrearse en ella para entenderla.

«Cuando me encontraba casi al final comencé a reflexionar, por el hecho de encontrarme así, sobre esta radical sinrazón de mi vida –el idealismo. La enfermedad fue lo que me condujo a la razón»<sup>104</sup>.

Por integridad Nietzsche no rechaza el pensamiento cuando se encuentra enfermo y asustado. En «la vida voluntaria en el hielo» no suspende los sentidos, los lleva a la máxima expresión, pero sin dioses, sin ídolos, sin médicos que interpreten qué es sentido y ordenen el valor. Él tiene que romper el hielo, él tiene que ser el fuego. «Me puse a mí mismo en mis manos,

<sup>101</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 350

<sup>102</sup> Derrida J. *La diseminación*. Fundamentos, Madrid, 1997

<sup>103</sup> Morey M. *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Sexto Piso, México, 2007

<sup>104</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2009. p. 53-4

me sané yo a mí mismo». «Convertí mi voluntad de salud, de vida, en mi filosofía», porque en la enfermedad se encuentra «un enérgico estimulante para vivir, para más-vivir»<sup>105</sup>.

Transformando el sentido, en Nietzsche, al igual que en Kierkegaard, en la enfermedad se «redescubre la vida», porque «el gran dolor» es «el liberador último del espíritu». Son los «estados de necesidad» los que hacen filosofía, por eso «tenemos que dar a luz constantemente nuestros pensamientos desde nuestro dolor y proporcionarles maternalmente cuanto tengamos en nosotros»<sup>106</sup>, porque en «la embriaguez de la convalecencia» se experimentaría un «acceso de esperanza», de «esperanza de salud». Desde la indigencia que descubre la enfermedad se apreciaría lo necesario, y en la clarividencia-demencia del padecimiento, se vislumbraría lo fundamental: qué es vital y qué mortal. Por ello, la intención del filósofo es recuperar esa «gran salud» que consiste en saber qué da la vida y qué mata, pero como ya señaló Kierkegaard, la virtud no se alcanza «sin profundos dolores», porque es la conciencia la que tiene que sufrir la operación.

«Hemos de poder perdernos durante cierto tiempo si es que deseamos aprender algo de las cosas que no somos nosotros mismos»<sup>107</sup>.

En el análisis nietzscheano la conciencia habla de verdad cuando surge de la necesidad, del *lenguaje* que se necesita comunicar<sup>108</sup>. La conciencia se manifiesta cuando necesita y manifiesta lo que necesita. Sin embargo «la conciencia de un hombre es otro hombre»<sup>109</sup>, por eso no se trata solo de creer sino de crear en el dialogo, porque paradójicamente conocerse implica desconocerse. «Llegar a ser lo que se es presupone el no barruntar ni de lejos *lo que se es*»<sup>110</sup>.

«¿Qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque solo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que (...) quede desterrado y enredado en una conciencia ilusa y soberbia?»<sup>111</sup>.

<sup>105</sup> Ibídem p. 33

<sup>106</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 36

<sup>107</sup> Ibídem p. 257

<sup>108</sup> Ibídem p. 313

<sup>109</sup> Nietzsche F. *Aurora*. Edaf, Madrid, 2011. p. 310

<sup>110</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2011. p. 66

<sup>111</sup> Nietzsche F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 2007. p. 19

«¿No os ha martirizado nunca el miedo de que podríais no ser aptos para conocer lo que es verdadero?»<sup>112</sup>.

El filósofo sospecha que el ser humano no tiene la capacidad de iluminar y percibir el valor de verdad, ni física ni metafísicamente, sin embargo «la pulsión hacia la verdad ha *demostrado* ser un poder conservador de la vida»<sup>113</sup>. La propuesta entonces es transformar la razón en corazón para darle un valor cordial al pensamiento, de tal modo que le guía «la pasión de ser sincero» y pueda experimentar a través de sus vivos sentido la verdad sin ilusión.

«Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Yo no refuto ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes»<sup>114</sup>.

Nietzsche no pretende llegar a la verdad de la condición humana a través de la voz de la conciencia, en el contacto con el otro o dialogando con Dios, el autor necesita «*soledad*, quiero decir, curación, retorno a mí mismo, respirar un aire libre, ligero y juguetón»<sup>115</sup>. Su propuesta es acabar con «la moral del enfermero y el enfermo» porque es una «moral de viejas», una «moral de amos y esclavos», y de lo que se trata es de conquistar la propia salud experimentando la propia enfermedad. Por eso «los filósofos, cuando enfermamos, nos entregamos en cuerpo y alma por un tiempo a la enfermedad, y, por así decir, cerramos los ojos a nosotros mismos»<sup>116</sup>. Pero «nosotros los modernos, con nuestra angustiosa preocupación por nosotros mismos y con nuestro amor al prójimo (...) somos de un tiempo débil (...) el pathos de la distancia es propio de toda época fuerte»<sup>117</sup>. Para hacerse fuerte y poder experimentar por uno mismo qué da la vida y qué mata, Nietzsche va a prescribir «vivir sin médico siempre que sea posible»<sup>118</sup>, porque «la peculiar virtud de cada uno es su salud», y «al objeto de determinar qué significa salud para tu cuerpo lo decisivo es tu meta, tu horizonte, tus fuerzas, tus impulsos, tus errores, y especialmente los ideales y

<sup>112</sup> Nietzsche F. *Aurora*. Edaf, Madrid, 2011. p. 392

<sup>113</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 174

<sup>114</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2001. p. 23

<sup>115</sup> *Ibíd*em p. 44

<sup>116</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 34

<sup>117</sup> *Ibíd*em p. 134

<sup>118</sup> Nietzsche F. *Aurora*. Edaf, Madrid, 2011. p. 303

fantasmas de tu alma»<sup>119</sup>. Lo saludable es conocer profundamente las propias metas y las propias fuerzas, los horizontes y los errores, los ideales y los fantasmas, porque «la peculiar salud de cada uno» es la virtud de alumbrar «un plan artístico» que haga de la existencia ambigua algo sublime.

«Una sola cosa es necesaria. *Dar estilo* al propio carácter: un gran y raro arte. Lo ejerce el que tiene una visión de conjunto de todo lo que su naturaleza ofrece en lo tocante a fuerzas y a debilidades y después lo inserta en un plan artístico, hasta que todo aparece como arte y razón e incluso la debilidad extasía el ojo. Aquí, se ha añadido una gran masa de segunda naturaleza; allí, se ha quitado un pedazo de primera naturaleza: las dos veces con largo ejercicio e invirtiendo en esa tarea un trabajo diario. Aquí, lo feo que no se dejó quitar está tapado; allí, está reinterpretado como sublime»<sup>120</sup>.

El tratamiento nietzscheano es tener sentido para «dar estilo al propia carácter», porque aunque «ser uno mismo, estimarse con arreglo a una medida y a un peso propios era en aquel entonces de mal gusto»<sup>121</sup>, ahora es un deber. Cada uno *tiene que* saber su peso y calcular su propia medida saludable, porque «somos más pesas que personas»<sup>122</sup>. Como tal debemos pesar y ser pesados, porque el ejercicio virtuoso es conocer con precisión lo necesario para vivir. A juicio del filósofo el problema es un «problema de alimentación», y la cuestión a responder es «¿cómo tienes que alimentarte precisamente tú para alcanzar tu máximo de fuerza, de *virtú* al estilo del Renacimiento, de virtud exenta de moralina?»

«¿Y en qué se reconoce en el fondo la *buena constitución*? En que un hombre bien constituido hace bien a nuestros sentidos, en que está tallado de una madera que es, a la vez, dura, suave y olorosa. A él le gusta solo lo que le resulta saludable; su agrado, su placer, cesan cuando se ha rebasado la medida de lo saludable. Adivina remedios curativos contra los daños, saca ventaja de sus contrariedades; lo que no lo mata lo hace más fuerte. Instintivamente forma *su* síntesis con todo lo que ve, oye, vive: es un principio de selección, deja caer al suelo muchas cosas. Se encuentra siempre en *su* compañía, se relaciona con libros, con hombres o con paisajes, él honra al *elegir*, al *admitir*, al *confiar*. Reacciona con lentitud a toda especie de estímulo, con aquella lentitud que una larga cautela y un orgullo

<sup>119</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 181

<sup>120</sup> *Ibidem*. p. 242

<sup>121</sup> *Ibidem* p. 179

<sup>122</sup> *Ibidem* p. 167

querido le han inculcado, examina el estímulo que se acerca, está lejos de salir a su encuentro. No cree ni en la *desgracia* ni en la *culpa*, liquida los asuntos pendientes consigo mismo, con los demás, sabe olvidar, -es bastante fuerte para que todo *tenga que* ocurrir de la mejor manera para él»<sup>123</sup>.

Una «buena constitución» conoce «la medida de lo saludable», cura los daños, convierte en ventaja las contrariedades. Su virtud es «elegir, admitir, confiar»; «es un principio de selección» que «examina el estímulo» con lentitud para que ocurra «de la mejor manera para él». Una «buena constitución» valora todo pero no le vale todo; aprecia lo bueno y lo malo pero elige lo mejor.

Lo valioso y valiente desde el punto de vista nietzscheano es transformar el sentido, ya no con un sentido religioso para la salvación, sino con un sentido artístico para la recreación. Por ello, el proyecto después de sospechar de las condiciones humanas es realiza este «largo ejercicio», que inscrito en un «plan artístico», tape y reinterprete hasta llegar a un equilibrio entre fuerzas y debilidades, porque «si es inevitable que tengamos debilidades, y además tenemos que acabar reconociéndolas como leyes superiores a nosotros, al menos deseo a todos tanta energía artística para saber hacer de sus debilidades la lámina de sus virtudes»<sup>124</sup>.

«¡Qué puede importarnos con qué lentejuelas adorne un enfermo su debilidad!»<sup>125</sup>.

El tratamiento nietzscheano es la transvaloración de los valores deprimentes en valores joviales, y para ello prescribe ensayar, ejercitarse y aprender a mantener el equilibrio en la bipolaridad, porque el filósofo sabe que «como *summa summarum* estaba sano; como ángulo, como especialidad, era un *décadent*». Dejándose polarizar por el cielo respira como respiraba Kierkegaard; es fuerte y sano, pero sabiéndose la enfermedad que sufre la tierra<sup>126</sup> experimenta la decadencia. En esta bipolaridad del sentido, en esta incertidumbre de encontrarse bien y mal, el ejercicio que hay que ensayar es tomar altura pero volver a la tierra, y en este vaivén, mantener el sentido equilibrado. La propuesta es «vaciar en lo infinito» pero volver a «respirar un aire libre, ligero y juguetón»; inspirar y expirar, vivir y morir en un «eterno retorno».

<sup>123</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2011. p. 48, 33

<sup>124</sup> Nietzsche F. *Aurora*. Edaf, Madrid, 2011. p. 262

<sup>125</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 356

<sup>126</sup> Nietzsche F. *Así habló Zaratustra*. Bruguera, Barcelona, 1983. p. 153

Este es el ejercicio que hay que ensayar para encontrar el equilibrio y cumplir íntegramente con la doble condición humana:

«Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence* –este fue mi más largo ejercicio, mi autentica experiencia»<sup>127</sup>.

Encontrar el equilibrio debatiéndose entre la vida y la muerte, estando entre la salud y la decadencia, es un ejercicio de supervivencia física y metafísica, también lo reconoce Nietzsche, pero a su juicio no hay que velar esta condición ambivalente sino invertir en la tarea «un trabajo diario» que «extasíe al ojo». No dejar la tarea en manos de Dios sino experimentarlo por uno mismo, porque la salud del «superhombre» es la virtud de valorar la ambivalencia de la totalidad y mantenerse equilibrado. Para el filósofo no hay «mayor prodigio», pues «¿qué nos hace heroicos? Dirigirnos al mismo tiempo a nuestro más alto sufrimiento y a nuestra más alta esperanza»<sup>128</sup>.

Consecuentemente, el modelo humano al que Nietzsche hace referencia velada en el *Ecce Homo* estaría entre el Manfredo de Goethe y el Mefistófeles de Fausto. Un ser vivo pero muerto, proyectado pero sin proyecto, porque «el veneno que hace perecer a la naturaleza enclenque le sirve al fuerte para reponer fuerzas, y tampoco lo llaman veneno».

«Son los espíritus más fuertes y malos los que hasta ahora han hecho avanzar más al género humano: encendían una y otra vez las pasiones (...) despertaban una y otra vez el sentido de la comparación, de la contradicción, del placer por lo nuevo (...) La verdad es que las malas pulsiones son útiles, conservan la especie y son indispensables en un grado exactamente igual de alto que las buenas: solo que su función es diferente»<sup>129</sup>.

En el caso del ser humano enfermar es saludable, no patológico, por eso filósofo reconoce «la necesidad de que haya médicos y enfermeros que *estén, ellos mismos, enfermos*»<sup>130</sup>, porque esta es la condición para hacer surgir el valor de verdad. Nietzsche no vela, muestra y ejercita «las

<sup>127</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 2011. p. 32

<sup>128</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 229

<sup>129</sup> *Ibíd*em p. 67, 68, 83

<sup>130</sup> Nietzsche F. *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 2006. p.162

virtudes de la enfermedad» porque sabe que las «malas pulsiones» hacen fuerte, y considera «abierta aún la pregunta de si podríamos *prescindir* de la enfermedad, precisamente para desarrollar nuestra virtud, y de si especialmente nuestra sed de conocimiento y autoconocimiento no tendrá tanta necesidad del alma enferma como de la sana».

En su análisis de la historia clínica, «Europa es un enfermo que debe el mayor agradecimiento a su incurabilidad y a la eterna transformación de su sufrimiento; estas situaciones constantemente nuevas, estos peligros, dolores y recursos no menos constantemente nuevos, han generado en último término una excitabilidad intelectual que es casi tanto como el genio, y en cualquier caso la madre de todo genio»<sup>131</sup>.

El genio tiene «doble sentido» en el lenguaje humano, y de lo que se trata es de permitir su expresión. De modo que Nietzsche va a prescribir que «a fin de extraer de su sufrimiento una razón probable para hacer algo, para la hazaña (...) Esta juventud exige que *de fuera* venga o se haga visible no precisamente la dicha, sino la desdicha; y su fantasía se ocupe ya de antemano en formar con ese material un monstruo, a fin de poder luchar después con un monstruo»<sup>132</sup>.

Habiendo tomado conciencia de la dinámica saludable y patológica de la historia, el tratamiento nietzscheano es ejercitarse en la lucha. El tratamiento es enfrentar «el dolor monstruoso» a través del genio, pero el ejercicio curativo requiere medida, entrenamiento, ensayo.

«Lo primero que hay que intentar contra todo tipo de tribulación profunda y miseria anímica es: modificar la dieta y el trabajo físico duro, porque el hombre está acostumbrado a echar mano de los medios de embriagarse: por ejemplo, con el arte», pero ingiriendo la medicina acostumbrada sin ejercicio y cambio de dieta, el ser humano enfermará y hará «enfermar al arte»<sup>133</sup>.

El tratamiento primeramente consiste en «modificar la dieta y trabajo físico duro», porque este ejercicio para hacerse fuerte es la condición para alcanzar el equilibrio. Solo cuando el ser humano sea capaz de incorporar y soportar con su propio sentido las bondades y maldades de la existencia experimentará «una nueva salud» que le permitirá crear y recrear.

<sup>131</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 181, 93

<sup>132</sup> *Ibíd*em p. 115-6

<sup>133</sup> Nietzsche F. *Aurora*. Edaf, Madrid, 2011. p. 282



No obstante, la salud en Nietzsche no es una experiencia divina sino una experiencia humana. Entiéndase bien su intención:

«La última cosa que *yo* pretendería sería *mejorar* a la humanidad. Yo no establezco ídolos nuevos, los viejos van a aprender lo que significa tener pies de barro»<sup>134</sup>.

El valor nietzscheano no es salvarse sino experimentar la dicha y la desdicha sin perder el equilibrio, sin hundirse, de tal modo que se pueda seguir alimentando la vida y viviéndola. Por tanto, el tratamiento del filósofo es «regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres volviesen a alegrarse de su necedad y los pobres de su riqueza»<sup>135</sup>, porque esta alegre nihilidad que se deleita ante la ambigüedad de la condición humana es la experiencia de «la gran salud».

«Nosotros los nuevos, los sin nombre, los poco inteligibles, nosotros los hijos prematuros de un futuro todavía no demostrado, nosotros necesitamos para un nuevo fin también un nuevo medio, a saber, una nueva salud, una salud más fuerte, sagaz, tenaz, osada y divertida que todas las saludes habidas hasta ahora. Aquél cuya alma tiene sed de haber experimentado todo el conjunto de los valores y deseabilidades habidos hasta ahora y de haber navegado todas las costas de este “Mediterráneo” ideal, quien pasando las aventuras de la más propia experiencia quiere saber qué siente un conquistado y descubiertos del ideal, qué siente un artista, un santo, un legislador, un sabio, un erudito, un devoto, un adivino, alguien divinamente marginal al viejo estilo: ese, digo, necesita para ello antes que nada una sola cosa, la gran salud, ¡una salud que no solo se tiene, sino que también se adquiere y es necesario adquirir constantemente, porque una vez y otra la arruinamos y tenemos que arruinarla (...) El ideal de un bienestar y de una benevolencia humanos-demasiado humanos, que con harta frecuencia aparecerá como inhumano»<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2011. p. 22

<sup>135</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 289

<sup>136</sup> *Ibidem*. p. 363-4

### 2.3. PRONÓSTICO: LO HUMANO Y LO MONSTRUOSO

Nietzsche propone convertir la filosofía en voluntad de salud, y para ella el ejercicio que prescribe es transformar de nuevo el sentido, de tal modo que recupera la conciencia acerca de su valor y comprenda que consiste en crear y no en creer la vida. Su proyecto es que el ser humano comprenda que la historia de salvación no es divina sino humana; que el corazón no es un órgano metafísico sino físico, para que a partir de ahí que se haga cargo de la vida que muere.

Desde este punto de vista, pronostica el advenimiento del superhombre, de aquél que encontrándose entre la vida y la muerte adquiere una y otra vez la salud. Ejercitado en las visiones de la ilusión y la decadencia, el superhombre sería capaz de experimentarlas sin estremecerse, sin caer, conservando el sentido para valorar la totalidad, de tal modo que, inscrita en un plan artístico, pueda ser experimentada con gusto. A través de «una nueva salud» el curado de espanto viviría en el mundo gracias a sus cualidades físicas y metafísicas, pero lo haría sin seguridad bajo los pies, sin sacralidad, sin recompensa divina. En estas condiciones su ánimo fluctuaría, ahora se encontraría bien y ahora mal, pero lucharía para que «todo salga de la mejor manera para él».

Haciendo un pronóstico, el filósofo contempla la posibilidad de que venga una época «interesante y loca de la historia», sin embargo avisa, en estos momentos «se hacen imposibles, sobre todo los grandes arquitectos».

«Ahora decae la fuerza que edifica; el ánimo para hacer planes a la larga es desanimado. Se extingue precisamente aquella fe fundamental que sirve de base para calcular, prometer, anticipar el futuro en el plan, hacer sacrificios al propio plan: la fe en que el hombre solo tiene valor, solo tiene sentido, en la medida en que sea *un sillar de un gran edificio*: para lo cual, antes de nada, tiene que ser sólido, tiene que ser piedra (...) Ninguno de nosotros es ya material para una sociedad: ¡esta es una verdad cuyo momento ya ha llegado!»<sup>137</sup>.

Nietzsche celebra que se den las condiciones para que el ser humano viva a la intemperie, sin seguridad, ni morada, ni proyecto para construirla, porque estas son las condiciones para que «el hombre superior» muestre su valor y recree de nuevo «el mundo que importa algo al hombre». Sin embargo, como ya se comprende, este mundo ya no sería una morada salvada en la que

---

<sup>137</sup> Ibídem p. 319

conservarse y sentirse «como en casa», sino un mundo en el que poder experimentar la existencia como tal; como un experimento.

El superhombre grita:

«¡Un experimento, hermanos míos, y no un contrato! La sociedad de los hombres es un experimento, así lo enseñó yo, una larga búsqueda»<sup>138</sup>.

La propuesta nietzscheana es recrear las condiciones de la existencia humana para que el superhombre, a través de su ingenio, las experimente y encuentre el sentido en el sin sentido. Esta «ciencia jovial» de los hombres superiores valora «todo escepticismo al que se permita responder: ¡intentémoslo! Sin embargo no quiere saber nada de las cosas y de las cuestiones que no admiten el experimento. Este es el límite del *sentido de la verdad*: pues ahí ha perdido su derecho a la valentía»<sup>139</sup>. Nietzsche apuesta por experimentar la vida para encontrarle sentido y acepta la valentía de intentarlo, pero para ello no solo hace falta ensayo sino también ser nosotros mismos «nuestros experimentos y animales de laboratorio».

«*Hybris* es nuestra actitud con respecto a nosotros y con respecto a Dios, nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos y los ingenieros». «Con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamus el alma en carne viva: ¡qué nos importa ya a nosotros la *salud* del alma! A continuación nos curamos a nosotros mismos: estar enfermo es instructivo, no dudamos de ello, más instructivo que estar sano»<sup>140</sup>.

La gaya ciencia nietzscheana se proyecta como «un sistema orgánico más elevado»: «el pensamiento científico sumado a las fuerzas artísticas y la sabiduría práctica de la vida», donde «el erudito, el médico, el artista y el legislador, tal y como los conocemos ahora, tendrían que aparecer como precarias antigüedades»<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> Nietzsche F. *Así habló Zaratustra*. Bruguera, Barcelona, 1983. p. 239

<sup>139</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 112

<sup>140</sup> Nietzsche F. *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 2006. p. 146-7

<sup>141</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 177

En el pronóstico del filósofo, cuando «la relación áspera y desconfiada» entre la filosofía, la fisiología y medicina se transforme en «el más amistoso y fecundo de los intercambio», podremos saber más acerca del órgano con el que se capta el valor. Podremos saber qué es valioso, qué es sentido positivamente y por qué, y entonces podremos crear este «mundo que importa al hombre». Pero para ello, «todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: solucionar el problema del valor y determinar la jerarquía de valores»<sup>142</sup>.

El filósofo, ese superhombre que mezcla lo animal y lo divino<sup>143</sup>, desde su indigencia y con su genio tendría que recrear el mundo valioso y con sentido, pero sin seguridades, sin estar él mismo seguro, porque el filósofo no sería aquél ser asombrado y asombroso que iría en busca de «la verdad», a juicio nietzscheano sería un *décadent* cualquiera, que inspirado por la enfermedad tendría el valor de pararse a pensar qué es vital y qué es mortal.

El filósofo sería aquél que en lugar de hundirse profundiza, porque sabe que «de las graves dolencias se vuelve renacido», pero como se comprende, esta «tarea filosófica» no es sencilla. Nietzsche solo sospecha el camino, y espera aún «que un *médico* filosófico en el sentido excepcional de la primera palabra —uno que haya de ir tras el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, del género humano— tenga alguna vez la valentía de llevar hasta el final mi sospecha y de atreverse a sentar este principio: de lo que se trata hasta ahora en todo filosofar no era en modo alguno de la “verdad”, sino de otra cosa, digamos que de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...»<sup>144</sup>.

Nietzsche se ha propuesto transformar los valores de la historia clínica y conservar el valor, pero su proyecto tiene un principio que está aún por sentar, y espera que alguien tenga alguna vez la valentía para llevarlo hasta el final, porque lo que piensa el que piensa no es la «verdad» sino la «vida». La salud, el futuro, el crecimiento, el poder es lo que hay que pensar, porque el filósofo sospecha que la vida tiene un valor ambiguo que escapa naturalmente al sentido.

A juicio de Nietzsche, «vivir es transformar en luz y llama lo que somos», porque intuye que viviendo el ser humano ilumina y ennegrece. «Guardémonos de decir que la muerte se contrapone a la vida», «vivir significa: expeler de sí continuamente algo que quiere morir»<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> Nietzsche F. *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 2006. p. 70

<sup>143</sup> Nietzsche F. *El ocaso de los ídolos*. Tusquets, Barcelona, 2009. p. 25

<sup>144</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 35

<sup>145</sup> *Ibidem* p. 170, 94

Desde este punto de vista, la cuestión que se plantea es: ¿cómo puede el filósofo apreciar la vida y conservarla si sabe que la vida muere?, ¿con qué razón puede pensar así? Para el que piensa, la verdad es que vivir es morir, por tanto, si lo que hay que pensar es en vivir, lo que propone Nietzsche es tener sentido y valentía para saber cómo «conservar la virtud y despojar del terror» a la existencia para que la vida sea una experiencia distinta de la muerte.

Este sentido ético médico y mortal moral es el hay que aprender, ensayar, ejercitar, porque su condición es saber qué es vital y separarlo de lo mortal, pero para cumplir con ello Nietzsche no recurre a un valor divino sino «humano, demasiado humano». A su juicio este sentido es humano porque a diferencia de lo que ocurre en el ámbito natural y sobrenatural, en el que la vida y la muerte se identifican trágica o maravillosamente, en el mundo humano la diferencia entre la vida y la muerte es lo fundamental. Por tanto, el valor humano que va a tratar de desarrollar Nietzsche va a consistir en tener un sentido médico-filosófico para distinguir la vida de la muerte. Esta será la condición a cumplir si es que somos humanos y tenemos corazón, porque «por amor a la vida se debería querer ser distinta a la muerte: libre, consciente, sin intervención del acaso, sin sorpresa».

La moral del «médico filósofico» que propone Nietzsche no solo consistiría en crear y recrear la vida sino también la muerte. La medida de la vida saludable sería «morir cuando se haya perdido el sentido y el derecho a la vida». Cuando la vida ya no tenga sentido ni valor, el filósofo prescribe experimentar «la muerte elegida de manera voluntaria, en el momento adecuado, con clara alegría, rodeado de niños y testigos: de modo que todavía sea posible una verdadera despedida, cuando el que se despide existe todavía y todavía es posible una valoración real de lo que se ha conseguido y de lo que se ha querido, en definitiva, de la vida».

La propuesta es «morir orgullosamente cuando ya no sea posible vivir con orgullo», porque «la muerte bajo condiciones miserables es una muerte no libre, una muerte a destiempo, una muerte cobarde». Consecuentemente, «habría que crear un sentido de responsabilidad médica que llevara a eliminar, a descartar sin consideraciones la vida degenerada, en los casos en los que lo exija la vida ascendente, el derecho de engendrar, el derecho de nacer, el derecho de vivir...»<sup>146</sup>.

El proyecto saludable de Nietzsche consiste en que el ser humano se haga cargo de la historia clínica, tome conciencia del problema y recupere el sentido para conservar la vida y descartar la muerte, y para ello supone que hay que desarrollar una «gaya ciencia», ¿pero de verdad tenemos este valor?, ¿podemos realizar el proyecto de curación y conservar la humanidad?

---

<sup>146</sup> Nietzsche F. *Ocaso de los ídolos*. Tusquets, Barcelona, 2009. p. 128-9

### 3. CONCLUSIONES: EL DESEQUILIBRIO SALVAJE Y SAGRADO

El siglo XX comienza con «dos signos de interrogación» latiendo en el corazón humano, porque después de haber escuchado el dialogo de Kierkegaard y Nietzsche vuelve a hacerse evidente el dilema socrático: no se sabe si el ser humano es «una fiera más hinchada y enrevesada que Tifón» o «una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino». Lo que sigue preocupando y ocupando al ser humano es el valor ambiguo, el sentido incierto, el pensamiento irresuelto, la enfermedad.

Los filósofos han transmitido los síntomas de encontrarse entre la tierra y el cielo, entre lo salvaje y lo sagrado; en el dialogo se debaten entre la vida y la muerte, y aunque su objetivo era encontrar el equilibrio -entre las bestias y los ángeles Kierkegaard, y entre los gladiadores y los cerdos Nietzsche- han manifestado tener una existencia extrema. En su análisis alcanzar la salud y conservar la integridad era un ejercicio meta-físico para el que había que esperar y tener fe, o para el que había que ejercitarse y tener voluntad. Encontrar el valor que permite el equilibrio ha sido una promesa, un pronóstico, un sueño. Finalmente lo que prescribían los autores era «tomarse bien» el padecimiento, porque este ejercicio moral era mortal pero aliviaba. Tomarse la mortalidad con moralidad era la (doble) condición que ambos cumplían, pues aunque lo expresaran con distintas palabras, de lo que se trataba finalmente era de manifestar «valor».

Por tanto, parece que la condición humana es experimentar la muerte y responder con valor a través de este ejercicio que convierte o transforma lo salvaje sanándolo, sin embargo tener el valor necesario o saber el sentido que esto tiene sigue siendo un problema irresuelto.

Vamos a seguir pensando entonces, porque la condición humana es corresponder con la muerte y trascenderla física y metafísicamente, saliendo de sí mismo sin perderse, pero no hay certeza de si el ser humano pueda entender y cumplir con la condición humana.

La condición humana es enfermar y responde al dolor, es superar la propia condición y transformarse en sobrehumano o superhombre, pero dialogando con Kierkegaard y Nietzsche ya no sabemos si el valor del ejercicio es ser paciente y esperar la curación providencial o pensar y tener voluntad de salud. Para los filósofos el sentido de la salvación y la curación es sacar el valor y hacer maravillosa o genial una naturaleza que se recrea en la muerte para vivir eternamente<sup>147</sup>, pero no sabemos si esta condición humana es la enfermedad o la curación.

---

<sup>147</sup> También este es el anhelo nietzscheano. Ver: Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid: 2011. p. 27

Para Kierkegaard el valor de la condición humana es sagrado, sobrenatural, divino, y para Nietzsche mortal, natural, salvaje, por tanto, no hay certeza del valor que muestra al ser humano: ¿es animal o divino?, ¿no tiene nombre?! Hay que pensarlo porque el sentido y el valor de una vida que muere sigue siendo el problema físico y metafísico; el problema de una doble condición frente a la que no se sabe si sufrir es síntoma de salud o de enfermedad. Con estas condiciones no sabemos si experimentamos la muerte o la vida, si hay que tener fe o voluntad, si hay que ser natural o sobrenatural, si hay que creer o crear, callar o hablar. En la historia (clínica) no hay certeza de qué valor es saludable y cuál patológico; qué es el bien y qué el mal. Ya sea con razones vitales o con razones espirituales no hay certeza, pero hay que pensarlo porque en la indefinición lo humano se desequilibra, se revela monstruoso, se pierde en la ambigüedad de la totalidad.

Así pues, en este punto tenemos que reconocer un conflicto de identidad que se materializa en un problema de integridad y un problema de integridad que es respondido por un conflicto de identidad, porque no saber cómo vivir y morir como humanos es una herida profunda que afecta al cuerpo, al pensamiento y al espíritu, y muestra el corazón roto por la razón.

Voy a investigar qué pasa entonces, porque esta indecisión sobre cómo entender y cumplir la condición humana se manifiesta como el síntoma de una compleja enfermedad, pues no solo consiste en morir sino en saber que se muere y no saber qué hacer ni qué decir.

La doble condición humana es vivir y morir con valor y sentido, pero el valor y el sentido están aún por entender y realizar, porque comprender y cumplir la doble condición permitiría experimentar la existencia salvaje y sagrada, natural y sobrenatural, sin perder el equilibrio pero esta condición es la que todavía *hay que* entender y realizar porque falta.

¿Con qué sentido responde el ser humano cuando se encuentra entre la vida y la muerte?, ¿cómo elige la vida y descarta la muerte? En el siguiente capítulo voy a continuar analizando y pensando cómo evoluciona el sentido humano en la historia sin olvidar el conflicto planteado en el diálogo de Kierkegaard y Nietzsche. El objetivo va a ser identificar con qué valor responde el ser humano a la muerte y discutir si salva la vida, porque en este momento de la historia intuimos que tiene valor para sanar, pero no sabemos con certeza cuál es, dónde se localiza, cómo se desarrolla.

Así pues, ahora voy a discutirlo con Martin Buber y Martin Heidegger, porque identificando este problema vertebrando «la historia de la humanidad», van a meditar acerca de cómo entender el conflicto de ser nada y encontrarse entre la vida y la muerte, y van a proponer cuidar la integridad del ser humano a través del pensamiento y la palabra.

## **CAPÍTULO 2: EL PROBLEMA DE LA MORTALIDAD**





En el capítulo anterior hemos discutido si la condición humana era curar la condición mortal, porque no teníamos certeza de tener el valor necesario para cumplirla. En teoría la condición es vivir y morir conservando el sentido y el valor, pero en el dialogo con los filósofos hemos comprobado que al dirigirse a la muerte el ser humano va perdiendo el sentido y el valor. Con esta condición se encuentra desequilibrado, porque conservar la humanidad es una condición que obliga a luchar contra la naturaleza y a esperar el milagro sobrenatural. Como hemos comprobado la condición requiere un valor salvaje y sagrado, cuyo sentido aún hay que entender y cumplir.

En el análisis de Kierkegaard y Nietzsche la doble condición humana se manifestaba como una enfermedad transformadora que afectaba de un modo misterioso al ser humano, pues deshumanizándose no solo sufría, también experimentaba lo qué es sentido, y dándole valor diagnosticaba y trataba su condición mortal y con ello cumplía su condición vital. En el dialogo y discusión hemos comprendido que la condición para mantener la integridad es responder a la deshumanización conservando el valor del sentido humano. Por tanto ahora, aunque no tengamos certeza del sentido de la correspondencia, aunque no tengamos certeza de si es saludable o patológica, aunque no sepamos si es cuestión de arte, ciencia o religión, sabemos que de lo que se trata es de mantener el equilibrio con la doble condición para poder entenderla y cumplirla.

Así pues, el objetivo de este capítulo es seguir pensando cómo podría el ser humano mantener el sentido frente a la vida que muere; saber cómo puede soportar la ambigüedad de la existencia y mantenerse como un ser humano equilibrado. El objetivo es seguir pensando la enfermedad física y metafísica de la humanidad, pues como ya sabemos entender y cumplir la condición íntegramente muestra el valor del sentido humano, pero desentender-se de ella muestra la mezcla indiferente de lo salvaje y lo sagrado, de la vida y la muerte: lo monstruoso.

En este capítulo voy a profundizar en el conflicto de la condición humana mortal, en la primera parte intentando saber qué es ser «humano» cuando la condición es corresponder con la muerte, y en la segunda parte discutiendo con qué sentido entenderlo y con qué valor realizarlo. Para ello primeramente voy a dialogar con Buber y su obra *¿Qué es el hombre?*, porque va a analizar la experiencia problemática de ser humano y va a entender su historia *como si* fuera un dialogo en el que la humanidad va encontrándose a salvo y en peligro, en la intemperie y en la morada. El filósofo va a analizar la lógica de esta «dualidad dinámica» porque a su juicio muestra la correspondencia ambivalente del sentido humano, por tanto, pensando con él discutiremos si la

historia puede entenderse como una «historia clínica», en la que el ser humano manifiesta el valor de su sentido (su humanidad) preguntando por la mortalidad y respondiendo ante ella. Dialogando, como ya sabemos, para convertir el silencio en palabra; en un ejercicio que convierte el dolor en cuidado, la intemperie natural en morada sobrenatural, la experiencia salvaje en sagrada.

El objetivo de la primera parte del capítulo será dialogar con Buber para intentar comprender «al hombre entero, al hombre que, cualquiera sea el pueblo, el tipo o la edad a la que pertenezca, sabe lo que, fuera de él, nadie más en la tierra sabe»:

«Que transita por el estrecho sendero que lleva del nacimiento a la muerte; prueba lo que nadie que no sea él puede probar; la lucha con el destino, la rebelión y la reconciliación y, en ocasiones, cuando se junta por elección con otro ser humano, llega hasta experimentar en su propia sangre lo que pasa por los adentros del otro»<sup>1</sup>.

En este capítulo primero voy a profundizar con Buber en el conflicto de la doble condición humana y su manifestación en la historia, y en segundo lugar voy a discutir con Heidegger cómo entender y cumplir la condición de vida y muerte, de rebelión y reconciliación, de conflicto y entendimiento, porque la propuesta de este filósofo es «aprender a experimentar el ser en la nada» y maravillarse de que haya «ser en lugar de nada», porque el asombro expresado ante «la posibilidad imposible» de la existencia es el origen de la cura de la mortalidad.

En el análisis del filósofo el valor del sentido humano consiste en «huir ante la inhospitalidad» y «curarse en el mundo» con el pensamiento y la palabra, porque «el pensar conduce a la humanidad del ser humano al ámbito donde brota lo salvo» y «el lenguaje es la morada en la que habita el hombre»<sup>2</sup>. Por tanto, voy a discutir si en esta tensión existencial y a través del pensamiento y el lenguaje, podemos trascender la angustia de «ser nada» y curarnos.

Con este planteamiento voy a comenzar el capítulo para intentar comprender «el problema de la mortalidad» y para analizar, si como suponen los filósofos, nuestro valor, nuestra humanidad, consiste en curarnos de la muerte a través del pensamiento y la palabra, o para discutir si el problema de la condición humana mortal tiene otro sentido y se corresponde con otro valor.

---

<sup>1</sup> Buber M. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México, 2001. p. 19-20

<sup>2</sup> Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013. p. 90-1

## 1. ¿QUÉ ES SER HUMANO?: LAS CONDICIONES DE MARTIN BUBER

«Moverse es vivir, decirse es sobrevivir»  
Fernando Pessoa

Se supone que «ser humano» es ser consciente de la muerte y conservar la conciencia para salvar la vida, ¿pero es esto verdad? En el análisis de Buber el sentido de la existencia humana tiene un valor ambivalente; es la experiencia de un ser que se sabe entre el nacimiento y la muerte, en lucha con el destino, entre la rebelión y la reconciliación, intentando conocerse a sí mismo y experimentando en carne propia lo que el otro tiene dentro. Por tanto, pararse a pensarlo es lo fundamental, porque no hay «disciplina» que reflexione sobre «la integridad del hombre».

«Parece como si no se atreviera a investigar su ser y sentido auténticos. A veces inicia la tarea, pero pronto se ve sobrecogido y exhausto por toda la problemática de esta ocupación y vuelve atrás con una tácita resignación, ya sea para estudiar todas las cosas del cielo y de la tierra menos a sí mismo, ya sea para considerar al hombre como dividido en secciones». «O bien una disciplina prescinde del hombre en toda su compleja integridad y lo considera tan solo como un trozo de la naturaleza, o bien desgaja de la totalidad del hombre el dominio que ella va a estudiar»<sup>1</sup>.

La preocupación por el ser humano se debate entre ocuparse del ser humano íntegro o desintegrado; el pensamiento oscila entre considerarlo como parte del todo o seccionado y desgajado de la naturaleza, de modo que por una u otra *razón* la integridad humana es problemática. Consecuentemente la propuesta de Buber es desarrollar una mirada doble que integre lo natural y lo especial, lo que comparte y lo que le diferencia.

Su propuesta para entender y cumplir la condición humana es reflexionar a partir de una «ciencia filosófica del hombre» que considere la integridad del ser humano y al ser humano íntegro, porque de este modo se podría comprender la ambivalencia de la doble condición humana.

A juicio del autor «es menester distinguir y volver a distinguir dentro del género humano si es que queremos llegar a una comprensión honrada», pero también hay que «instalar seriamente al hombre en la naturaleza». Hay que «compararlo con las demás cosas, con los demás seres vivos,

---

<sup>1</sup> Buber M. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México, 2001. p. 11, 17

con los demás seres conscientes, para así poder asignarle, con seguridad, su lugar correspondiente». Solo por este «camino doble de diferenciación y comparación» se podrá captar al ser humano íntegro.

«Una antropología filosófica legítima tiene que saber no solo que existe un género humano sino también pueblos, no solo un alma humana sino también tipos y caracteres, no solo una vida humana sino también edades de la vida; solo abarcando sistemáticamente estas y las demás diferencias, solo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y solo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo variado, se podrá tener ante los ojos la totalidad del hombre. Pero por eso mismo no se podrá abarcar al hombre en aquella forma absoluta que se nos impone cuando tratamos de responder»<sup>2</sup>.

Desde este punto de vista se podrá tener ante los ojos «la totalidad del hombre» pero no como «forma absoluta», sino como «la presencia de lo uno en lo variado», como una presencia ambivalente que habrá que aprender a apreciar. No por la limitación del sentido para conocer ni por la limitación del valor de lo conocido, sino porque esa es la condición humana mortal. La condición de posibilidad para que el ser humano sepa lo que significa ser humano es que distinga y conozca «la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas». Como vamos a ir discutiendo, la condición para que la humanidad se reconozca es que aprecie que la ambigüedad de su condición no es su escisión sino su integridad, porque es precisamente en estas condiciones donde toma conciencia del valor de la humanidad.

«En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo»<sup>3</sup>.

Al conocimiento de sí propende aquél que «logra topar consigo mismo y descubrir en su propio yo al hombre y en sus propios problemas los del hombre». Pero para ello hay que adentrarse en esta «dimensión peculiarísima como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa». Así pues, adentrémonos con esta vitalidad en la problemática humana.

---

<sup>2</sup> Ibídem p. 17-8

<sup>3</sup> Ibídem p. 21, 24

### 1.1 LA DINÁMICA HISTÓRICA DEL CUESTIONAMIENTO HUMANO

En este primer epígrafe vamos a pensar con Buber el conflicto de la doble condición humana; la tensión de ser y no ser, la dinámica de vivir y morir en la que se entiende y desentiende, porque la hipótesis es que en este estado ambivalente demuestra el valor de su sentido. La hipótesis que nos ha permitido esclarecer el diálogo con los autores anteriores es que el ser humano manifiesta su humanidad íntegra cuando corresponde con la muerte transformando el sentido para que dirija a la vida, precisamente cuando corresponde con un sentido que trasciende la muerte. Así pues, voy a intentar entender esta lógica y seguir discutiendo la hipótesis sobre el valor del ser humano en la historia, porque se supone que su valor consiste en transformar la historia para que sea una historia clínica, en la que no nos dirigimos a la muerte sino a la curación, pero sobre esto no hay certeza. Consecuentemente, primero vamos a situarnos en el conflicto, sin seguridad filosófica previa.

La condición humana es vivir y morir, ¿pero con esta condición podemos reconocer al ser humano con integridad, con valor, con sentido? Coincidiendo con Kierkegaard y Nietzsche, Buber va a encontrar en la deshumanización y la mortalidad la condición de posibilidad para que el ser humano pregunte y responda, manifieste sentido y valor, y cumpla su condición con integridad. Es decir, para mostrarse humano, hay que hacer cierta operación porque lo humano en principio falta.

Por tanto, voy a profundizar en esta lógica que reafirman los filósofos porque comprenderla nos permitiría comprender la dinámica de la (doble) condición humana. Para ello voy a ayudarme de Buber porque señala que la historia se puede leer como un «diálogo» entre una humanidad que tiene aposento en el universo y se siente a salvo, y otra humanidad que ha perdido la morada y se sabe a la intemperie. El filósofo va a encontrarse de nuevo entre lo salvaje y lo sagrado, y va a identificar una correspondencia entre «épocas en las que el ser humano vive en el mundo como en casa» y «épocas en las que le faltan hasta cuatro estacas para levantar una tienda de campaña». En las primeras «el pensamiento antropológico se presentaría como una parte del cosmológico», pero en las segundas «el pensamiento antropológico cobraría hondura e independencia», porque el ser humano, escindido del ámbito cosmológico, sin morada y suspendido en el vacío, profundizaría en el pensamiento y se haría cuestión de sí mismo.

Buber supone que si el ser humano se encuentra a salvo no se preocupa por sí mismo, es en soledad y a la intemperie cuando se hace consciente de sí mismo y saca su valor. De modo que intuyendo que esta es la lógica conflictiva que mueve la historia del pensamiento, voy a dialogar con el filósofo para reconstruirla y discutir si tiene la lógica de «la historia clínica».

### 1.1.1 EL ORIGEN DEL DIALOGO: DE ARISTÓTELES A PASCAL

A juicio de Buber en «el pensamiento griego» se manifiesta por primera vez en la historia la dinámica en la que la humanidad se encuentra a la intemperie, pregunta por las condiciones humanas y responde haciendo morada o moralizando. En su análisis, «el hombre» de Paltón es un «forastero», pero con el dialogo y el esfuerzo intelectual que cristaliza con Aristóteles, éste habría podido «gozar de aposento propio en la gran mansión del mundo». La moral griega, «la morada cosmológica», como la llama Buber, es un sistema sensible y suprasensible -natural y sobrenatural- en el que el ser humano se encuentra a salvo perteneciendo a los dos mundos porque mantiene el equilibrio -entre las bestias y los ángeles, en las selvas y los templos.

Habiendo reflexionado sobre la doble condición, «el hombre griego» tiene la virtud física y metafísica de ser el medio de la armonía, «la prudencia», porque estableciendo una relación comprensiva no se hunde en la problemática sino que encuentra «el vínculo» y la trasciende.

En el pensamiento griego la correspondencia natural y sobrenatural es segura porque entre la tierra y el cielo *se da* una relación circula perfecta. El equilibrio natural-sobrenatural que entendieron y apreciaron los griegos se fundamenta en la jerarquía de lo supra y lo infra mundano.

Con sentido para reflexionar y con valor para dialogar, los griegos habrían podido aprehender en la totalidad inconmensurable un orden, habrían podido experimentar la armonía de la totalidad, y maravillándose como se maravillaba Aristóteles habrían podido conservar y desarrollar su humanidad en una morada universal. Convirtiendo la naturaleza inconmensurable en maravilla sobrenatural y lo salvaje en sagrado, haciendo de la intemperie morada habrían sido los primeros en preguntar y responder por el valor de las condiciones humanas, y a juicio de Buber lo habría hecho identificando el pensamiento antropológico y el pensamiento cosmológico; vinculando el orden del universo con el orden humano y haciéndolo corresponder.

No obstante, el filósofo señala que este sistema es «un mundo de cosas» en el que «el hombre» es una «cosa entre las del mundo, una especie, objetivamente captable», de modo que «el hombre es comprendido desde el mundo pero el mundo no es comprendido desde el hombre»<sup>4</sup>. En el análisis de Buber, siete siglos después San Agustín volverá a cuestionar la correspondencia del mundo natural-sobrenatural y el lugar a salvo que el ser humano ocupa en el universo; volverá a plantear la pregunta en primera persona, no como un problema objetivado, porque lo que le inquietará será experimentar en carne propia el misterio humano, lo sobrenatural de su naturaleza.

---

<sup>4</sup> Ibídem p. 26

La experiencia suprasensible volverá a cobrar hondura con San Agustín, porque «el hombre aristotélico se sorprende y maravilla también del hombre, entre otras muchas cosas, como una parte más de un mundo que es maravilloso y sorprendente en general, pero el hombre agustiniano se asombra de aquello que en el hombre no se puede comprender como parte del mundo, como una cosa entre las cosas»<sup>5</sup>. A partir del relato de San Agustín, la experiencia antropológica volverá a entrar en conflicto con la experiencia cosmológica, porque el ser humano que «se compone de cuerpo y alma se hallará dividido» en «vida sensible» y «vida suprasensible», «existencia natural» y «existencia sobrenatural», «mundo de la redención» y «mundo de la culpa». A partir de entonces «ya no será una cosa entre las demás», pero tampoco «poseerá un lugar en el mundo». En él «se anuncia la problemática del ser en términos de vida», porque «escindida el alma del hombre, no puede captar más que un mundo también escindido: dos reinos independientes y hostiles, el de la luz y el de las tinieblas». «Sin hogar en el mundo, solitario entre las potencias superiores e inferiores», experimenta «las dos cosas aun después de aposentarse en el mundo de la redención».

Agustín de Hipona experimentará a finales del siglo IV los abismos de la experiencia natural-sobrenatural, pues desmoronada hace tiempo «la cosmología griega», el mortal humano se hunde en la problemática de su doble condición. En este momento la cuestión acerca de qué es ser humano volverá a estar abierta, porque experimentará la escisión, la desmoralización, la deshumanización, pues el valor que en teoría posee, que es salvar la integridad, no se cumple.

En el análisis de Buber la tradición visual que se desarrolla en la cultura clásica no puede manifestar, ni dar sentido, ni apreciar el valor suprasensible del ser humano. Como ya intuían los sabios griegos el ser humano solo puede corresponder parcialmente con el mundo sobrenatural, pero esta escisión que es solo pensada en Platón o Aristóteles, en Agustín de Hipona se experimenta en cuerpo y alma como la soledad y el silencio que le harán re-capacitar.

Sin embargo, en este momento «ya no será, como entre los griegos, el estudio de la naturaleza lo que construirá una nueva mansión cósmica, sino la fe». Fundamentándose en que el sentido sobrenatural tiene un valor divino, San Agustín intentará volver a construir a través del dialogo suprasensible con Dios un «mundo cerrado», y en esta relación salvada con lo incommensurable podrá mantener la esperanza «en una nueva mansión donde el hombre pueda aposentarse», conservar la integridad y reconocer su valor.

---

<sup>5</sup> Ibídem p. 28



A juicio de Buber en el siglo IV la religión cristiana da respuesta al problematismo humano construyendo una morada donde vuelva a encontrarse a salvo. Una morada experimentada y confesada por Agustín de Hipona, dividida y llenada de vida por Dante Alighieri, y ordenada y conceptualizada por Tomás de Aquino. La experiencia en primera persona y la confesión del primero, el relato y la imaginación del segundo y la teología del tercero tratarán la experiencia humana problemática y la harán lógica y ontológicamente habitable.

No obstante, como señala Buber, «Santo Tomás no conoce un problema especial ni una problemática particular del ser humano como los sintió y expresó Agustín», de modo que «otra vez vuelve a reposar el problema antropológico», porque «en el hombre aposentado y nada problemático el menor anhelo interrogante en busca de una confrontación consigo mismo es aquietado prontamente»<sup>6</sup>. La seguridad de «la morada cosmológica» va a ser sustituida por la seguridad de «la morada teológica», y hasta el siglo XVI no va a volver a ser cuestionada la salvación del ser humano y no se va a poner en duda su valor en esta historia.

En el pensamiento que hace la transición de la época medieval al renacimiento no se profundizar aún en «la problemática particular del ser humano». En el pensamiento de Nicolás de Cusa «el hombre no es distinto del mundo», solo le diferencia «una razón que mide y valora» pero esta condición distinguida no se experimenta problemáticamente. «Dios lo crea todo y el ser humano lo conoce todo», por tanto, la armonía del universo está asegurada en este orden en el que el ser humano «contiene el todo en una concentración particular». De un modo parecido, en el pensamiento de Giovanni Pico della Mirandola «se presenta el hombre tan autónomo y consciente de su poder» que no percibe «esa problemática imprescindible» para poder plantear la pregunta y la respuesta antropológica. En estos pensadores «el hombre puede saber, pero todavía le es ajena la cuestión de qué es lo que puede saber, porque puede saberlo todo». Desde el pensamiento «el mundo entero puede ser conocido por el hombre, que ha sido creado al margen como su espectador», de modo que el sentido del mundo es que el ser humano lo conozca y el sentido del ser humano es conocerlo. En este momento se supone una armonía perfecta entre la inteligencia del ser humano y la inteligibilidad del universo. En esta correspondencia cosmológica y antropológica se fundamenta la seguridad de un pensamiento que permite a la humanidad «sentirse todavía hospedada en el mundo». En estos filósofos la infinitud del universo «es una infinitud

---

<sup>6</sup> Ibídem p. 29

puramente pensada y no una infinitud contemplada y vivida. El hombre no se siente todavía solo, no ha aprendido, por tanto, la pregunta del solitario»<sup>7</sup>.

Desde un punto de vista intelectual en este momento el valor del sentido humano es tal que no hay que replegarse sobre sí mismo y cuestionarse sino desplegarse sobre el universo y relacionarse con él. Sin embargo, desde el punto de vista natural y sobrenatural, en las condiciones humanas extremas, el ser humano vuelve a reconsiderar el valor de su sentido. En el análisis de Buber, el ser humano se va a hacer de nuevo cuestión de sí mismo a partir de la inquietud que genera el ámbito natural-sobrenatural. «La visión científica» de Copérnico y «la experiencia religiosa» de Pascal van a volver a cuestionar la condición humana salvada, segura, íntegra.

«El universo ilimitado» que descubre las observaciones científicas de Copérnico hace que el ser humano ya no pueda sentirse en este universo «como en casa». A partir de este momento lo que es sentido en el universo infinito no es estar salvado en la propia morada, sino «el entusiasmo heroico ante lo grandioso». Con Giordano Bruno y Kepler el ámbito sobrenatural es sentido asombroso y no angustioso, pero la grandeza empezará a ser un valor que ponga de nuevo en cuestión a la humanidad. Será Blaise Pascal quien volverá a profundizar en «la experiencia sobrenatural» y a reabrir el problema de «la doble condición humana».

Pascal compara y trata de identificar el vínculo natural-sobrenatural y desarrolla un pensamiento de la limitación y la insuficiencia natural-humana con respecto a la grandeza y al misterio divino-sobrenatural. Por tanto, a estas alturas de la historia el pensamiento expansivo de la ciencia va a ser contrarrestado por el recogimiento pensativo de Pascal, y en esta lógica bivalente va a tratar de mantener el sentido equilibrado; en la intemperie natural va a volver a buscar la morada sobrenatural. Respondiendo al diálogo el filósofo se va a volver sobre sí mismo para preguntar por «el valor de un hombre ante el infinito».

En el análisis de Buber, en el resurgimiento de la pregunta antropológica se manifiesta una «nueva actitud» que quiere «descubrir el lugar particular del hombre en el cosmos». En la sensibilidad de Pascal se vuelve a sentir el ser limitado dentro de un todo ilimitado; se aprecia el valor del sentido humano considerando su participación finita en lo infinito, y como ya sabemos, en estas condiciones el ejercicio consiste en apostarse ante el infinito con fe, pero en la inquietud que comparten San Agustín y Pascal (y Kierkegaard), se va a manifestar una experiencia religiosa salvada y sacrificada, de modo en este momento el problema humano se vuelve a plantear.

---

<sup>7</sup> Ibídem p. 31

Como ya vamos comprendiendo, como señala Buber, «la pregunta rigurosamente antropológica que alude al hombre en su problemática genuina se deja oír en épocas en que parece como si se rescindiera el pacto primero entre el mundo y el hombre y éste se encontrara en ese mundo como un extranjero y un solitario».

«Cuando se disipa una imagen del mundo, esto es, se acaba la *seguridad* en el mundo, pronto surge un nuevo interrogar por parte del hombre que se siente inseguro, sin hogar, que se ha hecho cuestión de sí mismo. Pero se puede mostrar que hay un *camino* que conduce de una crisis semejante a la próxima y de esta a la siguiente»<sup>8</sup>.

En el análisis del filósofo la historia del ser humano sigue una lógica. En su esquema «las crisis coinciden en lo esencial pero no son iguales». «La imagen cosmológica» del mundo de Aristóteles «se quiebra desde dentro porque el alma experimenta con hondura el problema del mal y siente entorno a ella un mundo escindido; la imagen teológica de mundo de Santo Tomás se quiebra desde fuera, porque el mundo se da a conocer como ilimitado»<sup>9</sup>. En el primer sistema lo que causa la crisis es la inconmensurabilidad interior -el alma- y en el segundo la exterior -el universo-, pero en ambas se revela que el problema es la ambivalencia natural y sobrenatural, la absoluta inconmensurabilidad que no puede ser «arropada por ningún mito».

En el análisis del filósofo las morada entran en crisis históricamente porque falta o falla, porque está herido o ausente el sentido para comprender y el valor para apreciar la naturaleza sobrenatural, tanto la interior como la exterior. Es decir, el ser humano no puede estar seguro de sí mismo porque le falta sentido para comprender la complejidad de la que forma parte, lo cual pone en cuestión la hipótesis que supone que tenemos sentido y valor para curarnos de la muerte.

La humanidad entraría en crisis cuando experimenta y toma conciencia de que las condiciones físicas y metafísicas se le escapan. Por tanto, en este momento en el que la humanidad experimenta lo inconmensurable de su naturaleza interior y exterior se volvería a mostrar escindido el pensamiento antropológico y el cosmológico, y se volvería a profundizar en el problema del valor integro o desintegrado del ser humano.

---

<sup>8</sup> Ibídem p. 33

<sup>9</sup> Ibídem p. 34

### 1.1.2 EL DESARROLLO DEL DIALOGO: DE KANT A NIETZSCHE

En el análisis de Buber, a pesar de los esfuerzos de Pascal en este momento de la historia la extrañeza es total, y «vivir en el mundo se vuelve una experiencia inimaginable». Ni la relación intelectual, ni la experiencia religiosa, ni la visión científica son capaces de entender lo inconmensurable del universo humano y corresponder equilibradamente con él. En este momento falta sentido para hacerse cargo de las condiciones de existencia humana.

En el siglo XVII Spinoza va a volver a experimentar en «la sustancia infinita» a Dios, pero la identificación de lo inconmensurable con lo divino no va a aportar la seguridad suficiente para que el ser humano descanse de su problemática y demuestre su valor salvado. Va a ser en el siglo XVIII con Kant cuando se va a volver a pensar la cuestión antropológica planteada por Pascal y «el hombre ante el infinito». Pero a juicio de Buber el filósofo alemán no va a responder dando al sentido humano el valor para recuperar la seguridad perdida, sino que va a señalar que lo que ahora corresponde es preguntar qué puede saber, qué debe hacer, qué le cabe esperar, qué es ser humano.

Kant va a volver a cuestionar las condiciones de posibilidad de la existencia humana señalando los límites para pensar y saber «lo fundamental», porque lo fundamental no es que el universo tenga medidas, sino que es la propia capacidad humana para entender lo que está limitado. El filósofo va a pensar el límite razonable de las posibilidades humanas, porque a su juicio experimentar el valor del sentido del mundo espacio-temporal no es una cualidad de la naturaleza sino una cualidad sobrenatural. De modo que Buber va a interpretar la posición kantiana como «un legado al que nuestra época no se puede sustraer», porque después de Kant ya no se va a trazar ninguna «mansión cósmica» para el ser humano, sino que se va a exigir de él como constructor de la casa que se conozca a sí mismo, porque lo que le espanta del mundo, lo que es sentido y apreciado ahora inhóspito y ahora acogedor no está en el mundo sino que es «el enigma de su propio captar»; precisamente lo que manifiesta el ambivalente valor de su sentido.

No obstante, como hace notar Buber, a principios del siglo XIX Hegel va a elaborar «la tercera gran tentativa de seguridad» erigiendo «la morada lógica». En Hegel el valor del sentido humano es comprender y comprenderse comprendiendo «la lógica del mundo», porque siendo sujeto y estando sujeto a «la historia» no se perderá ni la perderá.

«El hombre moderno que, a partir de la revolución copernicana, se sentía invadido por el terror del infinito (...) podrá ahora encontrar sosiego; y si el cosmos no se hace familiar a su

corazón por su inmensidad infinita y por su pequeñez infinita, el orden seguro de la historia lo acoge hogareñamente, pues no es ella más que la realización del espíritu»<sup>10</sup>.

El hombre hegeliano «marcha seguro por la nueva mansión cósmica de la historia» porque «lo sabe todo y realiza todo lo que hay en la razón, experimenta a la vez, en forma adecuada, el sentido de la historia y el sentido del hombre». Una vez más, en el pensamiento de Hegel «se supera la soledad y se apaga la interrogación por el hombre» a través del pensamiento, sin embargo, como señala Buber, la seguridad del ser humano en «la morada lógica» dura un instante.

«En época anteriores era menester la acción crítica de unos cuantos siglos para conmover la seguridad cosmológica (...) pero la rebelión surge casi de inmediato y, con ella, se renueva la exigencia de una perspectiva antropológica. Se admira, se explica y hasta se imita la mansión cósmica levantada por Hegel, pero resulta que es inhabitable. El pensamiento la corrobora y la palabra la ensalza, pero el hombre real no acaba de entrar en ella. En el mundo de Aristóteles el hombre real de la antigüedad se sintió hospedado, y lo mismo le ocurrió al cristiano real con el mundo de Santo Tomás; el mundo de Hegel jamás ha sido el mundo real del hombre moderno real»<sup>11</sup>.

«La morada lógica» es inhabitable porque en ella el problema humano «ha sido oscurecido y cancelado». En el sistema hegeliano «el tiempo antropológico» se suspende en favor del «tiempo histórico» en el que *se realizarán* las aspiraciones humanas, de modo que en esta metafísica «la realidad peculiar del hombre concreto» queda suspendida. En el sistema lógico hegeliano se puede pensar con seguridad pero no se puede vivir con seguridad, pues pensar una meta-física no implica experimentarla vivamente, pues tenemos un palpito que nos dice que la sola razón no es el órgano que nos mueve a la vida en esta historia. En el análisis de Buber la crisis vuelve a hacer evidente que «el pensamiento, por sí solo, no dispone del poder de edificar la vida real del hombre y ni la seguridad filosófica más rigurosa puede dotar al alma de aquella certeza íntima de que el mundo, tan deficiente, es conducido totalmente a su perfección»<sup>12</sup>.

Sin embargo, en este momento en el que el problema humano cobra hondura, el filósofo va a señalar a Nietzsche como el pensador que durante el siglo XIX va a profundizar en las preguntas

---

<sup>10</sup> Ibídem p. 45

<sup>11</sup> Ibídem p. 45

<sup>12</sup> Ibídem p. 49

de Kant al transformar el clásico «conócete a ti mismo» en un sospechoso «desconócete a ti mismo». Como ya sabemos, en la obra nietzscheana el ser humano es «el animal no fijado» porque solo sabe que lo que ha pasado es su pasado animal.

«Nietzsche ya no ve en el hombre en ser en sí (...) No ve en el hombre más que un devenir, un “probar, tantear, fallar”. No ve un ser sino “la prefiguración de un ser”, es decir “el animal que no ha sido fijado todavía”, por lo tanto una porción marginal de la naturaleza en la que apenas comienza a producirse algo nuevo»<sup>13</sup>.

El hombre nietzscheano es a juicio de Buber «algo incierto» que puede fijarse en el mundo humano «reprimiendo sus instintos y con una moralidad creciente» o puede «reavivar sus instintos y levantar su vida sobre la afirmación de la voluntad de poder». Nietzsche replantearía el problema del ser humano, pero a diferencia de San Agustín, Pascal o Kant, que lo consideran un problema «especial» dentro de la naturaleza, en él hay un intento de comprender al «hombre *genéticamente*, como algo que ha surgido del mundo animal y ha salido fuera de él», no para ingresar en el «éter del espíritu» sino para presentarse delante del «abismo vertiginoso de la nada».

Como ya sabemos, el filósofo profundiza en el valor del sentido de esta dinámica de naturaleza sobrenatural y la ensaya en el superhombre porque fuera de sí no se pierde; trascendiendo con voluntad los límites de la morada conocida, en la intemperie del mundo natural puede pararse a pensar «lo fundamental». Sin embargo, lo que señala Buber es que Nietzsche no dice lo fundamental; «cómo es posible que el animal decadente salga por sí mismo del turbio pantano en el que vive»; «cómo es posible comprender que un ser como el hombre haya surgido y salido del mundo animal». A su juicio «el hecho de esta salida y el modo en que ha salido no pueden ser comprendidos tomando como fundamento el mundo animal ni apoyados en conceptos naturales»<sup>14</sup>. La filosofía nietzscheana se fundamenta en la naturaleza, en la vida, en la voluntad de poder, pero a juicio del Buber esta perspectiva no pudo llegar a explicar la salida de lo salvaje.

En el análisis del filósofo «lo fundamental» no es que el ser humano tiene «voluntad de poder» y por eso trasciende su condición, sino que trasciende su condición porque tiene «voluntad de poder-algo», pero esta «distinción espiritual» Nietzsche no la habría apreciado, y perdido en «el poder sin objeto», habría arruinado su sistema y a sí mismo.

---

<sup>13</sup> Ibídem p. 68

<sup>14</sup> Ibídem p. 68-70

Nietzsche es para Buber un «genio histérico», pues «cuando un gran hombre anhela el poder en lugar de la meta real, no está sano, mejor dicho, no es sana su relación con su obra».

«Por su arrogancia la obra se le desliza de entre las manos, no se lleva a cabo la encarnación del espíritu y, para escapar de la amenazadora falta de sentido, echa mano del poder vacío. Esta enfermedad coloca al genio al nivel de esos histéricos de la historia que, impotentes por naturaleza, se enardecen por el poder»<sup>15</sup>.

A juicio de Buber «la falsa respuesta de Nietzsche» supone que hay que «comprender al hombre a partir de la voluntad de poder, liberándolo a sí de su problematismo», pero para ello no se trata de que el animal humano tenga «voluntad de poder» para salir de lo salvaje sino que «quiere poder algo», y ese «algo» es el que no se explica natural ni científicamente.

Por tanto, a partir de Nietzsche la ambigüedad de la doble condición humana -su valor y sentido, su salud y enfermedad, su parte salvaje y sagrada- ya no puede encontrar seguridad ni en la naturaleza ni en el ámbito sobrenatural, de modo que el problema humano cobra independencia y hondura de nuevo a principios del siglo XX, periodo en el que tiene lugar «la última crisis antropológica», porque la seguridad cosmológica, teológica y lógica se han derrumbado.

En este momento del dialogo ni la naturaleza, ni el espíritu, ni la comunidad pueden hacer que la existencia humana encuentre fundamento y deje de ser problemática. En este momento, al comienzo del siglo XX, la doble condición humana de vivir y morir con sentido y con valor, hospedado en el universo y consciente de sí mismo, es una condición que aún no se comprende y se cumple con integridad y equilibradamente.

En este momento de la historia se ha perdido la certeza, y en ciertos casos incluso el palpito que anuncia al ser humano una muerte que tiene que redimir y curar. En estos momentos el supuesto de que el valor del ser humano consiste en salvarse descansa, se olvida, se suspende. Sin embargo, por esta lógica vamos siguiendo podemos suponer que en este momento volverá a plantearse una pregunta y una respuesta por la condición humana mortal. Consecuentemente, vamos a continuar el diálogo y a reconstruir la historia, porque este valor que se manifiesta y se oculta en el ser humano da signos de vida y muerte, pero sospechamos que se manifiesta así porque el valor es el corazón. Así que continuemos investigando en este sentido.

---

<sup>15</sup> Ibídem p. 63

## 1.2 LA CRISIS ANTROPOLÓGICA DEL SIGLO XX

La cuestión que está a prueba en este dialogo es si el valor del ser humano, si la humanidad consiste en curarse de la muerte, porque este valor se realiza y se desvaloriza. El órgano vital palpita y se oculta, y muestra al ser humano deshumanizándose, viviendo y muriendo. Ahora bien, ¿de verdad tiene el valor de corresponder con la muerte y superarla?, ¿cómo lo haría?

Buber va a analizar la crisis antropológica del siglo XX y va a señalar los factores que la propician; el primero es la disolución de «las viejas formas orgánicas de la convivencia humana directa» y el segundo «la relación problemática que el ser humano establece con sus obras». En su análisis «el hombre de la época moderna que había perdido el sentimiento de estar hospedado en el mundo» encontraba la seguridad sociológica y cosmológica en «las formas orgánicas de la comunidad» La comunidad le preservaba del «sentimiento de abandono total» y hacía de «hogar en su vida», pero esta seguridad se habría desvanecido, porque las formas tradicionales de relación se habrían «vaciado de sentido y alma» y habrían revelado la soledad e indigencia humana.

Por otro lado la «crisis antropológica» estaría determinada por una «crisis espiritual» que se manifestaría en «la relación que el hombre establece con las nuevas cosas y circunstancias que han surgido de su acción». A juicio de Buber el hombre «es incapaz de dominar el mundo que ha creado, que resulta más fuerte que él y se le emancipa y enfrenta con una independencia elemental; como si hubiera olvidado la fórmula que podría conjurar el hechizo que desencadenó una vez». Este «fracaso del alma humana» habría sucedido en la relación técnica, en la relación económica y en la relación política, que se habrían desvinculado de los «propósitos humanos y traerían consigo la destrucción de todos». En este momento el ser humano se encontraría «frente al hecho más terrible: ser el padre de unos demonios que no puede sujetar», de modo que «la pregunta por el sentido que podía tener este equívoco poder e impotencia» habría desembocado en «la pregunta por la índole del hombre», que ahora tendría una «significación nueva y terriblemente práctica»<sup>16</sup>.

En este momento de la historia el corazón del ser humano estaría roto, ocultado por una razón que no es del todo consciente de lo que le falta. El hombre que comienza a caminar en la intemperie de las primeras décadas del siglo XX es un hombre solitario pero cobrando consciente de su problematismo. Por tato, habiendo interiorizado la lógica de la historia, Buber señala que estos momentos de inseguridad posteriores a la primera Guerra Mundial serán «los más florecientes de la antropología filosófica».

---

<sup>16</sup> Ibídem p. 76-8



En este momento «la lógica humana» respondería a la crisis, y lo haría a través de Edmund Husserl y su obra *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, en la que habría dejado planteadas tres proposiciones fundamentales para entender el conflicto del ser humano alrededor de 1936. La primera proposición de Husserl «dice que el fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión». A juicio de Buber «el espíritu humano tropieza en esa faena con grandes obstáculos, con grandes resistencias que provienen del material problemático en cuya comprensión se empeña, es decir, su propio ser, y se ve obligado a entablar una lucha con ese material»; una lucha que «dura desde que existe la historia» y que muestra al ser humano «de pregunta a pregunta».

En segundo lugar Husserl habría señalado que «si el hombre se convierte en problema metafísico, en problema filosófico específico, es que se halla en cuestión como ser racional». Por tanto, a juicio de Buber, la pregunta por el problema específicamente humano no es una pregunta racional sino una pregunta que surge cuando lo racional está puesto en cuestión. Se tratará entonces de «reconocer lo que en el hombre no es racional como también específicamente humano» para «ir al fondo del problema antropológico»; la dinámica humana de conflicto racional y conversión filosófica-metafísica; el problema de la doble condición. Un problema para el que Buber propone «comprender la razón humana en conexión siempre con lo que en el hombre no es racional», porque solo se puede comprender al ser humano «si se sabe, por una parte, que en todo lo humano, también en el pensamiento, hay algo que forma parte de la naturaleza del ser vivo y que hay que comprenderlo partiendo de ella; pero, por otra, sabiendo que no hay nada humano que pertenezca por completo a la naturaleza y que pueda ser totalmente comprendido partiendo de ella».

Husserl volvería a plantear la ambigüedad de la condición humana; su parte física y su parte metafísica, su parte natural y su parte sobrenatural, su razón y su corazón. Una doble condición que reafirma en la tercera y última proposición, al señalar que la cualidad del ser humano «consiste, esencialmente, en ser hombre en entidades humanas vinculadas generativamente y socialmente». Una proposición que a juicio de Buber muestra que «no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, porque la unión de la persona humana con su genealogía y con su sociedad es esencial», de modo que «debemos conocer la naturaleza de esta vinculación si queremos llegar a conocer la índole esencial del hombre»<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Ibídem p. 79-81

En el análisis de Husserl, que suscribe Buber, para «superar la crisis» hay que recapacitar sobre la naturaleza del vínculo que el ser humano establece con su doble condición, porque en este momento se habría roto *esa relación* de ser-humano-en-el-mundo. Se trataría entonces de reparar las «formas de convivencia humana», y la relación que el ser humano establece con «las cosas y circunstancias que han surgido de su acción». Sin embargo, Buber señala que el esfuerzo de Husserl por aislar el problema va a ser respondido por sus sucesores, Scheler y Heidegger, con una «antropología individualista que no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre»<sup>18</sup>. En su análisis «la primera reacción del espíritu al conocer la nueva situación inhóspita es el individualismo moderno, el colectivismo es la segunda», pero ninguna de las respuesta puede ser «la respuesta humana» porque la respuesta está en la relación, en la dinámica.

«Ambas concepciones de la vida son en lo esencial la manifestación de una situación humana pareja, solo que en etapas diferentes. Esta situación se caracteriza, gracias a la confluencia de una doble falta de hogar, el cósmico y el social, y de una doble angustia, la cósmica y la vital, como una complexión solitaria de la Existencia, en un grado que, posiblemente, jamás se dio antes. La persona humana se siente, a la vez, como hombre que ha sido expuesto por la naturaleza, como un niño expósito, y como persona aislada en medio del alboroto del mundo humano»<sup>19</sup>.

En este momento de crisis antropológica; experimentando la falta de hogar, la angustia y la soledad; expuesto en la naturaleza, abandonado y perdido en el mundo, el ser humano volvería a dirigir su sentido hacía el valor de la interioridad y la exterioridad, se debatiría de nuevo entre la razón y el corazón, y perdiendo el sentido no comprendería que el valor está en vínculo. A juicio de Buber, se eludiría el encuentro verdadero consigo mismo y con sus semejantes -con *su* humanidad.

Reconociendo esta dinámica de intemperie y morada, intuyendo el problema de la humanidad en sí y fuera de sí, el filósofo va a diagnosticar un desequilibrio metafísico en Scheler y Heidegger, y va a señalar que la reacción a este «fracaso del pensamiento» es un desequilibrio en masa, comunitario, totalitario, que no integra el co-razón sino que lo rompe.

Primeramente la posición de Max Scheler que Buber analiza supone que el ser humano es «un callejón sin salida de la naturaleza», pero «como ser espiritual representa la salida de ese

---

<sup>18</sup> Ibídem p. 141

<sup>19</sup> Ibídem p. 139-2

callejón». Para Scheler el espíritu es el sentido, «la dirección del proceso de salida», pero «la espiritualidad está determinada por la desprendibilidad existencial de lo orgánico, de la vida y de todo lo que tiene que ver con ella», de modo que el sentido que dirigiría al hombre tomaría impulso de su separación de «la vida orgánica». Según este análisis el mundo moderno se hundiría por el desequilibrio de su «doble condición» porque «el espíritu emancipado estaría amenazado de una desvitalización que le hace impotente y estéril». El mundo moderno estaría desequilibrado porque en él el espíritu se revela impotente y el ímpetu desenfrenado, sin espíritu, sin sentido. No obstante, esta idea de Scheler va a ser criticada por Buber, pues supone que «el fundamento del mundo» y la condición de equilibrio es la separación de «espíritu e ímpetu» y la reorientación de la naturaleza por lo divino. Pero a su juicio esta propuesta tampoco va a ser la respuesta equilibrada, pues sugiere que «para lograr espíritu es menester antes sublimar la energía de los impulsos».

La propuesta es recuperar la solidez del «fundamento del mundo» logrando un ímpetu espiritual y un espíritu impetuoso, pero esto supondría hacer de la vida una experiencia sublimada, divina, espiritual. Sin embargo, la sublimación de la vida orgánica y la divinización del hombre supone, a juicio de Buber, la escisión de la humanidad: «la separación de impulsos y espíritu». Así pues, en este momento del dialogo se hace evidente que «la experiencia espiritual» genera un desequilibrio en el que el ser humano naturalmente no puede sostenerse por sí mismo. En este momento el vínculo natural y sobrenatural, el puente entre el mundo sensible y suprasensible desaparece, lógicamente excede el sentido humano y este vuelve a hundirse después de elevarse.

«Ya la palabra no es escuchada, no plasma ni ordena lo humano, el espíritu no encuentra acceso a las almas y se despega, se separa de la unidad de la vida y se refugia en su torre almenada, que es el cerebro. Hasta entonces, el hombre había pensado con todo el cuerpo y hasta con las yemas de los dedos, de aquí en adelante no piensa más que con el cerebro. Ahora es cuando Freud tiene delante el objeto de su psicología y Scheler el de su antropología: el hombre enfermo, separado del mundo y escindido en espíritu e impulso. Mientras sigamos figurándonos que este “hombre enfermo” es *el* hombre, el hombre normal, el hombre en general, no habrá manera de aliviarlo»<sup>20</sup>.

Aunque el valor del sentido que propone Buber es superar la crisis y trascender de nuevo la condición mortal, en su análisis «el hombre que se encuentra solo frente a un mundo que se ha

---

<sup>20</sup> Ibídem p. 139

hecho extraño e inquietante no puede salir del paso, no puede enfrentarse realmente con las figuras mundanas del ser presente». Por eso el hombre que supone Scheler y nos presenta Agustín, Pascal o Kierkegaard «busca una figura del ser no incardinada en el mundo, una figura divina del ser con la que él, en su soledad, pueda entrar en tratos, por eso extiende sus brazos, a través del mundo, en pos de esta figura». No obstante, «cada vez la soledad es más gélida y salvarse de ella es más difícil. El hombre llega a una situación en la que ya no le es posible extender en soledad los brazos en busca de una figura divina». Esta experiencia es la que habría sido contada por Nietzsche, y lo que parece ahora es que para recuperar la integridad perdida «ya no le queda al solitario más remedio que buscar el trato íntimo consigo mismo. Esta es la situación que sirve de base a la filosofía de Heidegger»<sup>21</sup>, que será discutida en la segunda parte del capítulo para pensar si es posible trascender la soledad y el nihilismo a través del pensamiento que propone el autor.

Sin embargo, antes vamos a continuar el diálogo con Buber porque pronostica el fracaso del pensamiento y la introspección, y va a señalar «el colectivismo» como la respuesta extrema a este fracaso. En su análisis «el colectivismo moderno es la última barrera que ha levantado el hombre antes de encontrarse consigo mismo». El colectivismo establece «el contacto fundente de la persona con el todo, que abarca la masa de los hombres y funciona con tanta seguridad», pero no establece ningún contacto «de persona a persona».

«El todo, que reclama la totalidad de cada uno, se encamina consecuentemente, y con éxito, a reducir, neutralizar, desvalorizar, despojar de todo viso de santidad a cualquier unión entre seres vivos». «No se libra a la persona de su aislamiento unciéndola a otras vidas», «el hombre en colectividad no es el hombre con el hombre»<sup>22</sup>.

Tanto el individualismo como el colectivismo son respuestas desequilibradas desde el punto de vista del sentido humano porque «no es posible captar la esencia del hombre partiendo de lo que ocurre en el interior del individuo ni partiendo de la colectividad», sino partiendo de «la peculiaridad de sus relaciones con las cosas y los seres».

«El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica

---

<sup>21</sup> Ibídem p. 92

<sup>22</sup> Ibídem p. 144

con vivas unidades de relación». «El encuentro del hombre consigo mismo, solo posible y, al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado el reinado de la imaginación colectiva y de la ilusión individual, no podrá verificarse sino en el encuentro de la persona con sus compañeros». «El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda *obra* espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre». «Solo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre». «Y como según hemos visto, la cuestión de la esencia del hombre se le presenta con toda su hondura al hombre que se encuentra en soledad, el camino para la respuesta lo buscamos en el hombre que logra sobrepasar la soledad sin padecer, por ello, en la fuerza indagadora que aquella le prestó»<sup>23</sup>.

En el análisis de Buber, «al pensamiento humano se le plantea una tarea *nueva* con referencia a la vida, porque exige que el hombre que quiera conocerse a sí mismo se sobreponga a la tensión de la soledad y a la llaga viva de su problemática para que entre, a pesar de todo, en una vida renovada con su mundo y se ponga a pensar a partir de esta situación»<sup>24</sup>.

«Habría que mostrar, en un estudio genético, que la diferencia esencial entre el hombre y el animal, la que fundamenta el ser del hombre, no es su separación de la unión, a través del impulso, con las cosas y los seres, sino, por el contrario, su nueva manera distinta de inclinarse hacia las cosas y los seres. Habría que demostrar que en la relación con los demás seres humanos lo instintivo no es lo primitivamente determinante (...) sino que lo humano comienza en conexión con un inclinarse hacia los hombre como personas (...) y que el origen del lenguaje solo se puede comprender gracias a una inclinación de este tipo»<sup>25</sup>.

El valor del sentido humano consiste en «quebrantar la soledad en un encuentro riguroso y transformador». Por tanto, la distinción del ser humano no sería «su separación de la unión a través de los impulsos»; lo que haría especial al ser humano no sería la escisión violenta de la naturaleza sino por el contrario «inclinarse hacia las cosas y lo seres» a través del lenguaje.

---

<sup>23</sup> Ibídem p. 140, 145-6

<sup>24</sup> Ibídem p. 142

<sup>25</sup> Ibídem p. 140

### 1.3 LAS PERSPECTIVAS DEL SIGLO XX

En el análisis del filósofo, en las primeras décadas del siglo XX se «asoma por el horizonte, con la lentitud de todos los acontecimientos de la verdadera historia humana, un descontento tan enorme como no se ha conocido jamás». Esta sería «una de esas épocas» en las que se experimenta la soledad, la inseguridad y la intemperie, sin embargo, a en este momento tendría que revelarse (y también rebelarse) «la dinámica» en la que la humanidad re-capacita, se cuestiona a sí misma y corresponde manifestando sentido y valor, es decir, haciendo morada o moralizando para que la humanidad se encuentre (bien) consigo misma y con sus semejantes.

«Comienza de verdad un nuevo proceso de superación de la problemática humana», pero para «apreciar y entender aquélla tarea intelectual a la que nos referíamos» -la pregunta y la respuesta, la doble condición, el dialogo, el vínculo- el ser humano tendría que trascender la soledad sin precipitarse en el individualismo o el colectivismo: tendría que mantenerse equilibrado y «entrar en una vida renovada con su mundo para ponerse a pensar a partir de esta situación».

«No queda más remedio que la rebelión de la persona por la causa de la libertad de la relación. No se tratará ya, como hasta ahora, de oponerse a una tendencia dominante en nombre de otras tendencias, sino de rebelarse contra la falsa realización de un gran anhelo, el anhelo de la comunidad, el anhelo de su realización auténtica. Se luchará contra la imagen deformada y por la forma pura, tal y como ha sido contemplada por generaciones humanas llenas de fe y de esperanza. Estoy hablando de acciones vivas, pero la única manera de traerlas a vida es por medio del conocimiento vivo. Su primer paso ha de consistir en desbaratar una falsa alternativa que ha abrumado al pensamiento de nuestra época, la alternativa entre individualismo y colectivismo. Su primera indagación se enderezará a la búsqueda de la alternativa *genuina* excluida; y por alternativa “genuina” excluida no hay que entender ni una idea que se pueda reducir a esas otras dos ni tampoco una mera componenda ecléctica entre ellas. La vida y el pensamiento se hallan ante la misma problemática. Así como la vida cree falsamente que tiene que escoger entre individualismo y colectivismo, así también el pensamiento opina, falsamente, que tiene que escoger entre una antropología individualista y una sociología colectivista. La excluida alternativa “genuina”, una vez que se dé con ella, nos mostrará el camino»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Ibídem p. 145-6

La alternativa a esta situación de encontrarse en «una doble falta de hogar, el cósmico y el social, y con una doble angustia, la cósmica y la vital», no es alojarse ahora en la interioridad ahora en la exterioridad y desequilibrarse de nuevo. Buber quiere mostrar que en esta situación entre la intemperie y la morada hay «otra alternativa» cuyo valor y sentido hay que aprender a apreciar. Consecuentemente va a proponer «otra conversión» de la naturaleza humana para que aprecie que la condición genuina no es el desequilibrio. Sin embargo, a su juicio, el problema del pensamiento es el problema de la vida; «creer falsamente que tiene que escoger» entre vivir en sí mismo o fuera de sí y pensar en uno mismo o con los otros. Para Buber el valor del sentido humano no es escindirse y desintegrarse de los seres y las cosas sino relacionarse vivamente por medio de un conocimiento vivo. Se trata entonces de superar la inseguridad y la angustia individual y colectiva a través del «valor del sentido de la humanidad» que dirige al ser humano a relacionarse, a dialogar, a inclinarse «de una manera especial» a la vida. Para ello el proyecto es liberar el valor de este sentido y el sentido de este valor aprendiendo a apreciar que la condición humana no solo es la enfermedad sino también la integridad de la humanidad, porque no solo manifiesta el sufrimiento de su naturaleza mortal sino también su capacidad para apreciar y dar sentido a su naturaleza vital.

Desde este punto de vista, el valor del sentido humano no solo manifiesta la escisión física y metafísica, sino esa manera genuina de dirigirse en la existencia, por tanto no es sencillamente el dolor que se viene pensando sino la condición que permite al ser humano mantener el equilibrio. Así pues, el conflicto, la tarea intelectual a la que nos emplaza Buber no es elegir y sublimar al ser humano sino cumplir su condición con integridad. A su juicio, la seguridad que anhela el ser humano no la consigue recogién dose en la interioridad divina-espiritual ni exteriorizando la naturaleza maravillosa, sino manteniendo el equilibrio en la ambigüedad de esta doble condición.

Buber conjetura que si es posible saber qué significa ser humano no es partiendo de la consideración por la persona humana en cuenta tal sino a partir de la naturaleza sus vínculos y «considerándola en la totalidad de sus relaciones esenciales con el ente». Se trata entonces de vivir y pensar en uno mismo y con el otro, en sí y fuera de sí, con razón y corazón, en esta tensión porque en la naturaleza problemática del vínculo está el conflicto y la respuesta al conflicto.

«Si consideramos el hombre con el hombre veremos, siempre, la dualidad dinámica que constituye al ser humano; aquí el que da y ahí el que recibe, aquí la fuerza agresiva y ahí la defensiva, aquí el carácter que investiga y ahí el que ofrece información, y siempre los dos a

una, completándose con la contribución recíproca, ofreciéndonos, conjuntamente al hombre. Hora podremos dirigirnos al individuo y reconocerlo como el hombre según sus posibilidades de relación; podremos dirigirnos a la colectividad, y reconocerla como el hombre según su plenitud de relación. Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta *¿qué es el hombre?* si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, *en cuyo estar-dos-en-reciproca-presencia* se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del *uno* con el *otro*»<sup>27</sup>.

Si aprendemos a apreciar «la dualidad dinámica» que constituye al ser humano no consideraremos la escisión sino la integridad del valor de su sentido. La condición para saber lo que significa ser humano es comprenderlo en la dialógica, en la contribución, en el ofrecimiento, porque encontrándose uno a otro, en la «reciproca presencia» que pregunta y responde se manifestaría en su integridad. Por tanto, si apreciamos a los seres humanos dialogando reconoceremos las posibilidades y la plenitud de la humanidad, porque «lo que singulariza el mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en la naturaleza», y ese algo natural y sobrenatural se manifiesta en el pensamiento y el lenguaje.

La humanidad se muestra en la dualidad dinámica «del que da y recibe, la fuerza defensiva y la agresiva, el que investiga y el que ofrece información», sin embargo, como se ve, «en este camino el hombre no solo se despliega sino que también se encoge y degenera». Como ya sabemos, el corazón humano palpita y se oculta. El dialogo en el que manifiesta el valor de su sentido trata del encuentro y el desencuentro, muestra a la humanidad entendiéndose y desentendiéndose. Por tanto, el sentido de la humanidad se comprende en la relación ambivalente, en la conversación entre la diferencia de valor. No obstante, Buber propone comprender a la humanidad en este dialogo entre la intemperie y la morada, y reconocer el valor del ser humano por el modo en que dirige su sentido de la desintegración a la integridad, es decir.

Es decir, el filósofo supone que tenemos este sentido salvado y que se manifiesta a través del pensamiento y la palabra. A su juicio «lo humano encuentra su raíz en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno». El valor del sentido humano consistiría en comunicar y hacer comunidad, en trascender el ámbito propio y buscar el ámbito común, en dar este salto que sale de sí mismo para corresponder con el otro de tal modo que no se pierda en la búsqueda sino

---

<sup>27</sup> Ibídem p. 150-1



que se encuentre en la integridad. Sin embargo, este «ámbito común», aunque «está plantado con la existencia del hombre como hombre todavía no está conceptualmente dibujado».

Para Buber «la esfera del entre» en la que se manifiesta la humanidad integra es «una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes. De aquí puede salir esa *excluida alternativa genuina* de que hablábamos». Pero este ámbito de encuentro humano no está «como se acostumbra a pensar, en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarca y determina, sino en el “entre”». «La esfera del entre» es «el lugar y soporte real de las ocurrencias interhumanas», que «a diferencia del alma individual y el mundo circundante no muestra una continuidad sencilla sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos; de ahí que de lo que de derecho le correspondía se haya atribuido, sin la menor cavilación, a los elementos continuos de alma y mundo». Pero en este ámbito lo esencial «no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, *entre* los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que solo los dos tienen acceso»<sup>28</sup>.

La propuesta del filósofo para salir de «la crisis» es superar la soledad y la intemperie ingresando en «la morada antropológica», pero la condición es acceder a este ámbito y mantenerse en la ambigüedad, en el encuentro y el desencuentro «entre» seres humanos, entendiéndose y desentendiéndose con ellos y sin ellos. De modo que para apreciar «lo que pasa entre los seres humanos» y mantenerse equilibrado hay que darse cuenta de que el valor que muestran en el diálogo no se agota en la interioridad ni en la exterioridad, sino que deja un resto esencial.

«*Algo me pasa*, y cuando digo esto me refiero a algo concreto que puede distribuirse, exactamente, entre el mundo y el alma, entre el proceso *exterior* y la impresión *interna*, pero cuando yo y otro (empleando una expresión forzada pero que difícilmente podríamos mejorarla con una perífrasis) *nos pasamos el uno al otro*, la cuenta no se liquida como en el caso anterior, queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial»<sup>29</sup>.

Buber propone fundamentar su morada en un sentido humano particular, que aprecia la esencia de las relaciones humanas por el rastro que dejan, pero las sitúa en «un como lugar en el

---

<sup>28</sup> Ibídem p. 147

<sup>29</sup> Ibídem p. 148

que las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía»; en un ámbito que no está dibujado conceptualmente sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos. Pero esta «morada antropológica» que presenta para superar la situación de inseguridad y angustia tendría que *recuperar el alma y situarse en el mundo*. Esta morada estaría por comprender, por construir, por habitar, por experimentar, porque surgiría del resto que queda «entre» los seres humanos, pero parece que en este resto esencial la humanidad no se encuentra, no se sitúa, no se corresponde, no se comprende, no se siente como en casa sino enfermo.

¿Los seres humanos se encuentran en la intemperie?, ¿se corresponden en la falta?, ¿se integran en la desintegración?, ¿el sentido de la dualidad dinámica tiene este su valor?

En la segunda parte del capítulo vamos a situarnos en el «ámbito del entre» y a profundizar en la relación de «el que da y recibe, la fuerza agresiva y la defensiva, el carácter que investiga y el que ofrece información» para saber si a partir de los restos que deja la relación se puede levantar una «morada humana» en la que sentirse como en casa. Vamos a poner a prueba el valor dialógico de la humanidad para discutir si puede protegerse con el pensamiento y la palabra, ahora que parece que de lo que se trata es de corresponder con la desintegración de la humanidad; con el silencio, la soledad, la incomprensión, la intemperie.

En esta segunda parte voy a discutir con Heidegger las posibilidades de entenderse y corresponder en el diálogo, porque va a señalar una «transformación de la esencia del hombre», que habría empezado con «la modernidad» y se consumaría en el siglo XX, pero que en lugar de dirigirle a la curación le desequilibraría aún más, pues ante la conciencia de «la inhospitalidad esencial», el ser humano se habría convertido y se habría puesto la tarea de asegurar las condiciones de su existencia a través del pensamiento y la palabra. No obstante, Heidegger va a discutir la posición que el ser humano toma en esta historia, porque a su juicio existir albergado en el universo y estar en el mundo como en casa es un ejercicio trascendente, es un salto del pensamiento, pero lógicamente, en este proyecto de salvarse el ser humano perdería el equilibrio, porque habría olvidado su condición de verdad: ser para la muerte.

A juicio heideggeriano la cura de la humanidad es metafísica, por tanto, hay que pensar «de un modo especial», entenderla, realizarla y mantener el equilibrio con la doble condición, porque se trata de meditar bien sobre el modo en que la muerte destina al ser humano a trascender y transformar su condición. ¿Realmente el valor del sentido humano es salvarse de la muerte?

## 2. CURARSE EN EL MUNDO: LAS CONDICIONES DE MARTIN HEIDEGGER

«Antes vivía yo en un mundo humanizado, pero lo puramente vivo,  
¿ha destruido la moralidad que yo tenía?  
Es que un mundo totalmente vivo tiene la fuerza de un infierno»  
Clarice Lispector

En el análisis de Heidegger el sentido que toma la historia del ser humano es una «huida de la inhospitalidad» a «la cura», sin embargo va a cuestionar esta lógica y desvelar el sentido oculto de la historia del ser, porque muestra el camino inverso; el desistir de la existencia, la descomposición del valor. El filósofo observa la experiencia universal de la noche y el día, señala la tendencia del ser a «ocultarse y desocultarse», y piensa que «lo que desvela el ser en el tiempo» es la descomposición, la desintegración, el desistir. Por tanto, quiere «abrir el claro» de la historia del ser para comprender y saber corresponder con «la dualidad dinámica» en la que el ser humano se encuentra inmerso, porque su condición es «existir contra el arrojo del ser», pero esta condición en la que manifiesta valor se habría olvidado, habría quedado relegada en favor de una condición metafísica en la que se pone, se dispone y se supone la seguridad de ser en el mundo. A su juicio «la metafísica es la historia que quiere que la verdad del ser falte», porque en su destino de trascender la condición mortal olvida su verdadero sentido -lo que no implicaría la cura propiamente dicha sino una salvación imaginada, una curación metafísica mal entendida.

Desde este punto de vista, la condición humana que hay que comprender y cumplir es encontrarse entre la vida y la muerte y existir en la tensión; no superar el conflicto, no salvarse efectivamente. Así pues, va a señalar el desequilibrio físico y metafísico de la humanidad y se va a proponer tratarlo comprensivamente, porque lo que manifiesta en esta historia el ser humano es que pierde temporalmente el sentido; se desentiende, se descompone cuando piensa su condición.

Como vamos a discutir a continuación, en el análisis heideggeriano el ser humano muestra un desequilibrio metafísico-nihilista, un desajuste entre la trascendencia y la caída, por tanto, su proyecto es reconocer la experiencia impensada de «ser nada» y aprender a corresponder para mantener el equilibrio, porque «ahí» se manifestaría el verdadero ser del ser humano, el que encontrándose entre la vida y la muerte trascendería el nihilismo y la angustia y se destinaría a pensar la ambigüedad de la existencia y de este modo a salvarla.

El proyecto del filósofo es aprender a corresponder con la dinámica del «insistir-desistir», porque mantenerse en este equilibrio es «la esencia de la existencia». Para Heidegger el carácter de ser en el mundo es «ser acogido en la existencia aunque inmediatamente repelido». «El desterramiento es un destino universal». «La inhospitalidad es el fenómeno más originario bajo el punto de vista ontológico existencial, es la forma fundamental, si bien cotidianamente encubierta, del ser en el mundo»<sup>30</sup>. Pero «la vocación de la conciencia comprendida existencialmente es lo que da a conocer por primera vez la inhospitalidad». La vocación de la conciencia es «la cura»: «el término ontológico existencial para designa el ser de un posible ser en el mundo»<sup>31</sup>.

Es decir, si el ser humano se cura es porque escucha su conciencia, porque cumple su condición, pues «cura es aquello a que está entregado el ser humano durante su vida»; «en cuanto totalidad estructural original, el cuidado es existencialmente a priori de toda posición o conducta fáctica del ser ahí, es decir, se halla siempre ya en ella».

Ser humano significa «estar en la tierra como mortal» pero «habitar cuidando las cosas que crecen y erigiendo las cosas que no crecen». «El ser humano habita en la medida en que salva la tierra y cuida la unidad de sus elementos». Sin embargo, lo que señala el filósofo es que «el modo de habérselas de hombre y espacio no es otra cosa que el habitar pensando de un modo especial»<sup>32</sup>. Como ya sabemos, «no todas las construcciones son moradas», las moradas levantadas en la historia se habría revelado inhabitables, lo esencial de la construcción es «dejar habitar», por tanto se trata de pensar el compromiso de «habitar salvando la totalidad del cielo y de la tierra, de los divinos y los mortales». El proyecto es meditar sobre las condiciones de posibilidad de la existencia humana y mantenerlas en «la unidad de sus elementos», porque con lo salvo «aparece el mal en el claro del ser» y solo el ser «le concede a lo salvo alcanzar la gracia y a la ferocidad el impulso hacia el mal»<sup>33</sup>. Por tanto, pensar el ser es lo que conduce a la humanidad «al ámbito donde brota lo salvo». Se trata entonces de mantenerse a «la escuchar del ser» y corresponder a la ambigüedad de su sentido, porque en «el litigio de la salvo y lo feroz» el ser humano pierde el equilibrio, de modo que vamos a discutir la posibilidad de «pensar de un modo especial» para conservar el sentido, porque «la esencia del hombre está en peligro» ahora que no encuentra morada en la intemperie, ahora que lo sagrado se oculta en lo salvaje.

---

<sup>30</sup> Heidegger M. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005. p. 210

<sup>31</sup> *Ibíd*em p. 69

<sup>32</sup> Heidegger M. *Construir, habitar y pensar*. La oficina, Madrid, 2015.

<sup>33</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013. p. 86

## 2.1 NIHILISMO Y ANGUSTIA

Heidegger quiere aprender a pensar de un modo especial y para ello propone superar la metafísica bipolar que guía «la historia de los pueblos», porque en su análisis «el ámbito para el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica: la estructura fundamental de lo ente en su totalidad, en la medida en que este se encuentra dividido entre un mundo sensible y un mundo suprasensible y en el que el primero está soportado y determinado por el segundo».

«La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen»<sup>34</sup>.

A juicio del filósofo es la propia lógica que guía la existencia humana la que conduce a la ambigüedad de la salvaje y lo sagrado. Desde su punto de vista «la descomposición» de aquello que soporta y determina el mundo sensible, «la caída esencial de lo suprasensible», es el destino al que está abocado el pensamiento metafísico. Por tanto, señala que en Nietzsche «se expresa más bien la idea que dentro de la historia occidental, determinada metafísicamente, se ha venido pronunciando siempre de forma no expresa»: la mortalidad de lo salvado, la ferocidad de lo sagrado, la nada del ser. Heidegger señala a Nietzsche como el último que experimentó «la apatricidad y desterramiento del hombre moderno», sin embargo, «la única salida que le encontró desde dentro de la metafísica fue la inversión de la metafísica». Pero en la transvaloración en la que el mundo sensible soporta y determina el mundo suprasensible se evidencia «la consumación de la falta de salidas». La metafísica como aquello que podía salvar el mundo sensible a partir del mundo de las ideas ha llegado a su fin en el siglo XX, porque «se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, y ya no se divisan otras posibilidades para ella. Tras la inversión consumada por Nietzsche, a la metafísica solo le queda pervertirse y desnaturalizarse».

Con la transvaloración de los valores «lo suprasensible se convierte en un producto de lo sensible carente de toda consistencia», pero de este modo lo sensible niega su propia posibilidad. «La destitución de lo suprasensible también elimina a lo meramente sensible y, con ello, a la

---

<sup>34</sup> Heidegger M. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, en *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 165

diferencia entre ambos. La destitución de lo suprasensible aboca en lo sin-sentido»<sup>35</sup>. A juicio de Heidegger «si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto», si el mundo suprasensible de las ideas ya no procura vida, si ha perdido «toda su fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse». «Nada significa» ausencia de mundo suprasensible y vinculante, por tanto la expresión nietzscheana de «la muerte de Dios» es el síntoma de la nihilidad; «la constatación de que la nada se extiende».

Para el filósofo, el nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes, se encuentra ante la puerta», pero «del carácter inquietante de este inquietante huésped forma parte el hecho de no poder nombrar su propio origen»<sup>36</sup>. Nietzsche habría vaticinado el siglo XX y XXI como la llegada inevitable del nihilismo, y entendería el acontecimiento como síntoma de la desvalorización de los valores, como falta de metas, como «falta de respuesta al por qué». Sin embargo para él es necesario profundizar en este acontecimiento «porque el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal; porque debemos experimentar en nosotros el nihilismo para llegar a comprender cuál era el verdadero valor de estos *valores*»<sup>37</sup>. Como señala Heidegger, «la realización efectiva de los valores hasta ahora supremos no se cumple», pero se supone que en virtud de esa concienciación la mirada «se orienta hacia la fuente de la nueva instauración de valores». También en Nietzsche se aprecia esta lógica de nihilismo y salvación.

«Nietzsche reconoce que a pesar de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos para el mundo, dicho mundo sin embargo sigue ahí y ese mundo en principio privado de valores tiende inevitablemente a una nueva instauración de valores»<sup>38</sup>.

Por tanto, siguiendo a Nietzsche, Heidegger señala esta lógica en la que «el no frente a los valores precedentes nace del sí a la nueva instauración de valores». A su juicio el nihilismo no solo sería «la desvalorización de los valores hasta ahora supremos» sino al mismo tiempo «el movimiento incondicionado de reacción a la desvalorización». En este inquietante huésped se encontraría el peligro y la salvación.

---

<sup>35</sup> Ibídem p. 157

<sup>36</sup> Ibídem p. 162-4

<sup>37</sup> Nietzsche F. *La voluntad de poder*. Edaf, Madrid, 2008. p. 32-35

<sup>38</sup> Heidegger M. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, en *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 167

A juicio de Heidegger el nihilismo es «el motor de occidente» que «mueve la historia a la manera de un proceso fundamental» y que conduce a «los pueblos de la tierra» al ámbito de poder alcanzado en la modernidad. Pero el filósofo quiere reconsiderar este sentido que toma la historia porque mostraría el fenómeno fundamental: el ser que desiste del ente-ndimiento (la nada) y el ser que insiste en existir (el Ser), pero en este momento, en la tensión existencial de ser nada, el ser humano estaría dando síntomas de desequilibrio, porque para corresponder con «la desdivinización o pérdida de los dioses» se habría puesto a sí mismo la condición de asegurarse y salvarse a través de la ciencia y la técnica. Como ya sabemos, en este momento se trata de comprender esta lógica y desarrollarla, de tal modo que el ser humano se haga cargo de su historia.

Heidegger va a señalar una transformación de la esencia del hombre, porque ya no tendría un trato sagrado con las condiciones de posibilidad de la existencia sino que se dispondría a asegurarlas, lo que a su juicio no es síntoma de vitalidad sino de angustia. En la huida ante la inhospitalidad, en la reacción a la desvalorización, enfrentado a la muerte el ser humano ya no establecería una relación de cuidado y asombro, de gratitud y aprecio hacia el ser que insiste en la nada, sino una relación que calcula y representa el ser en el ente(ndimiento) para estar seguro.

Cuando el ser humano se hace cargo de las condiciones de existencia, y el dominio sobre lo ente pasa de Dios a los hombres, el hombre se alza a «otra dimensión del acontecer».

«Con la conciencia de que Dios ha muerto se inicia la conciencia de una transvaloración radical de los valores anteriormente supremos. Gracias a esta conciencia, el propio hombre se muda a otra historia que es más elevada, porque en ella el principio de toda instauración de valores, la voluntad de poder, es experimentada y tomada expresamente en tanto que realidad efectiva de lo efectivamente real, en tanto que ser de lo ente. La autoconciencia, en la que tiene su esencia la humanidad moderna, consuma de este modo su último paso. Querer ser ella misma la ejecutora de la voluntad de poder incondicionada»<sup>39</sup>.

Después de Nietzsche se consumaría la tendencia moderna a suponer que la voluntad de poder es «esa que esencialmente instaura valores, y que en dicha instauración de valores, como condiciones de su propia estabilidad esencial, se asegura y se hace justicia constantemente a sí misma, y en este devenir es justicia»<sup>40</sup>. En la historia se estaría consumando la idea de que las

---

<sup>39</sup> Ibídem p. 186

<sup>40</sup> Ibídem p. 183

condiciones de existencia humana son una cuestión de voluntad, de modo que a partir de ahora «el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquél ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas» a través de un pensamiento cuya meta es «colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente».

La voluntad de poder establece una relación que se proyecta como «una mirada vital que domina sobre todo ser vivo». Bajo esta mirada «la vida se muestra en su esencia como instauradora de valores». De esta manera «el valor y todo lo que tiene que ver con el valor se convierte en un sustituto positivo de lo metafísico», pero para Heidegger «la frecuencia con que se habla de valores está en paralelo con la indefinición del concepto», de modo que «la esencia del valor en el ser» queda en la oscuridad. En la medida en que el valor hace aparecer al ser, y en la medida en que permanecen juntos, el valor deviene nada cuando el ser que soporta el valor deviene nada. Esto explica la desvalorización de los valores en la medida en que están vivos o cuando su soporte es «mortal», y «el olvido del ser» como aquello que desaparece mientras se aprecia el valor.

«El pensar según valores de la metafísica de la voluntad de poder es, en un sentido extremo, mortal, porque no deja en absoluto que el propio ser haga su aparición, esto es, que alcance la viveza de su esencia»<sup>41</sup>.

Cuando el ente se convierte en objeto del representar pierde su ser. «Mediante la estimación de algo como valor, lo valorado solo es admitido como mero objeto de la estimación del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. Todo valorar es una subjetivación»<sup>42</sup>. En esta operación que a voluntad asegura las condiciones de existencia, «lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto», pues es «aquél ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad».

«La aspiración nace de aquella liberación por la que el hombre se libera a sí mismo del poder vinculante de la verdad cristiana revelada y la doctrina de la Iglesia en favor de una normativa que se basa en sí misma y se dispone para sí misma (...) Pues bien, sin saberlo,

---

<sup>41</sup> Ibídem p. 195

<sup>42</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013. p. 71



esta liberación se libera siempre de las ataduras que le ligan a la verdad revelada, en la que se le da al hombre la certeza y seguridad de la liberación de su alma. La liberación que se libra de la certeza de salvación otorgada por la revelación, tenía necesariamente que ser en sí misma una liberación en favor de una certeza en la que el hombre se asegurase lo verdadero como aquello sabido por su propio ser. Esto solo era posible a condición de que el hombre que se liberaba se hiciera garante de la certeza de aquello que podía ser sabido»<sup>43</sup>.

A partir de la modernidad la humanidad se habría liberado de la certeza de salvación de la religión, sin embargo, lo que hace notar Heidegger es que se habría liberado para asegurarse a sí mismo la certeza de salvación. Comienza entonces «ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad». A partir de este momento el hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente como lo objetivo. Pero que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto es una consecuencia de la esencia de la técnica. Mediante la técnica la humanidad crear «al servicio de asegurar al hombre como sujeto y el ente como objeto». La ciencia como investigación sería «la forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo», pues en tanto «objetivación calculante de lo ente» sería la condición planteada por la voluntad para asegurar su dominio.

«El conocimiento, en tanto investigación, le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación. La investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro trascurso o calcularlo a posteriori como pasado. En el cálculo anticipatorio casi se instaura la naturaleza, en el cálculo histórico a posteriori casi la historia. Naturaleza e historia se convierten en objeto de la representación explicativa. Dicha representación cuenta con la naturaleza y ajusta cuentas con la historia. Solo aquello que se convierte de esta manera en objeto es, vale como algo que es. La ciencia solo llega a ser investigación desde el momento en que busca al ser de lo ente en dicha objetividad»<sup>44</sup>.

La relación de objetivación-subjetivación «procura y asegura lo ente y se hace con las posibilidades de su desarrollo» pero «se queda detenida en lo ente y olvida el ser». Las ciencias

<sup>43</sup> Heidegger M. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, en *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 86-7

<sup>44</sup> *Ibíd*em p. 72

exactas «persiguen a la naturaleza como una trama de fuerzas calculables», pero ni la naturaleza ni la historia «consiguen agotar el mundo». La ciencia desvela el ente no el ser, pues solo concibe su carácter inteligible y manifiesto, pero olvida que su esencia es ocultarse y des-ocultarse.

«El ser ahí que se comporta científicamente alberga su simplicidad y nitidez en el hecho de que se relaciona de un modo destacado y únicamente con lo ente mismo. La ciencia querría desembarazarse de la nada con un ademán de superioridad. Pero (...) se hace patente que ese ser científico solo es posible si previamente está inmerso en la nada. Solo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Solo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia»<sup>45</sup>.

A juicio de Heidegger la ciencia «usa la nada para expresarse pero no quiere saber nada de ella», de modo que en su desarrollo olvida su fundamento: la nihilidad. No obstante va a señalar que este «fundamento impensado» no puede entenderse desde la ciencia misma pero tampoco puede dominarse con la voluntad. En su análisis «lo que ocurre de esencial en nosotros cuando la ciencia se convierte en nuestra pasión» es que nos situamos sobre la angustia escondida, que «acosa y oprime» de no ser tratada pensando de un modo especial y con cuidado.

El filósofo diagnostica y quiere aprender a tratar al «hombre trastornado», en el que «la sabiduría del mundo se habría vuelto locura», pues en su búsqueda desesperada de la salvación habría olvidado su verdadero sentido que es la muerte. En el análisis heideggeriano «el ser desata y abandona a lo ente en el riesgo», «el ser es el riesgo por excelencia», «la vida, el riesgo, son lo mismo»<sup>46</sup>, por tanto, en la relación de dominación y aseguramiento que establece el hombre moderno, resulta esencial padecer la angustia y el nihilismo descritos.

Sin embargo la propuesta es encontrar el equilibrio de la relación de peligro y salvación en la que se encuentra el ser humano, pues en estas condiciones «se ve solicitado a extraer energías naturales provocado por la necesidad de existencia naturales», pero como señala el filósofo «nadie se para a pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una

<sup>45</sup> Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003. p. 41

<sup>46</sup> Heidegger M. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, en *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 210

agresión contra la vida y la esencia del ser humano»<sup>47</sup>. La esencia de la técnica albergaría en sí el crecimiento de lo que salva, algo que el hombre por sí mismo no puede ni inventar ni hacer, pero «lo incesante del solicitar y lo retenido de lo que salva» generan un desequilibrio en el que no solo se hunde el ser humano sino también el mundo.

«El hombre sitúa ante sí el mundo como lo objetivo en su totalidad y se sitúa ante el mundo. El hombre dispone el mundo en relación hacia sí mismo y trae aquí la naturaleza, la produce para sí mismo. El hombre encarga la naturaleza allí donde ella no basta a su representar. El hombre produce cosas nuevas allí donde le faltan. El hombre desplaza las cosas de allí donde le molestan (...) Este querer determina el ser del hombre moderno sin que al principio sea consciente de su alcance, sin que sepa aún hoy a partir de qué voluntad es querido ese querer»<sup>48</sup>.

El hombre opera sobre el mundo y sobre sí mismo porque quiere, pero a juicio de Heidegger el poder de la voluntad estaría intensificando el desequilibrio esencial del ser en el mundo, pues «por ese querer a sí mismo, el hombre se encuentra amenazado en un sentido esencial, esto es, se ve precisado de protección, aunque al mismo tiempo, por esa misma naturaleza esencial, se encuentra carente de protección». El ser humano tendría el corazón roto por la razón, si querer le estaría dirigiendo a la nihilidad en la esperanza de la salvación.

Para el filósofo el sentido humano se manifiesta esencialmente en un equilibrio desequilibrado con respecto a las condiciones de su existencia, porque «están todas las maneras de conducirse del hombre transidas de cura»; «el acercamiento y des-alejamiento» de las existencias «no se orienta por el yo sino por aquello de que se cura acercando y des-alejado», pero desde este punto de vista Heidegger entiende que «lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer», pues con esta condición incondicionada de curarse olvida su «condición original indigente», que aparecería con el tiempo de la nada y se manifestaría como la angustia escondida.

«Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías

<sup>47</sup> Heidegger M. *Serenidad*. Ediciones Serbal, Barcelona, 2009. p. 26

<sup>48</sup> Heidegger M. *¿Y para qué poetas?*, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 214

naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa»<sup>49</sup>.

Heidegger va a cuestionar «la opinión de que la producción técnica pone el mundo en orden» y va a proponer «serenidad para con las cosas y apertura al misterio», porque esta actitud «nos hacen posible habitar el mundo de un modo muy distinto»: «estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza»<sup>50</sup>. El filósofo va a transformar el deseo de salvación, porque «ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico». Estar sujeto a «la certeza de salvación del cristianismo» y a «la certeza de la subjetividad» es «la nube pasajera proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en sujeto y el mundo en imagen». Pero lo que tiene que llegar a pensar el ser humano es que su destino no es salvarse sino arriesgarse; su valor no consiste en corresponder con el ser sino también con la nada, «a cuya verdad será devuelto una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto».

Heidegger prescribe considerar la nada y profundizar en la angustia, pero «el descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso: conduce a la pobreza de la existencia del ser humano»<sup>51</sup>. Por tanto, la propuesta es «transformar al hombre ¡como sujeto!» y destinarle al «proyecto arrojado», porque «trascender la nada de la angustia» es la condición para que exprese su valor de verdad. «La angustia como posibilidad del ser ahí y a una con el ser ahí mismo abierto a ella, da la base fenomenológica para apresar en forma explícita la totalidad original del ser del ser humano»<sup>52</sup>, porque «en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso en el que uno no se puede asir a nada, ya solo queda el puro ser aquí»<sup>53</sup>. Se trata entonces de «recuperar la posición metafísica fundamental» y saberse entre el ser y la nada para hacerse con la existencia humana, porque la angustia que genera «conduce por vez primera al ser humano ante lo ente como tal». «Solo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: qué es ente y no nada»<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> Ibídem p. 219

<sup>50</sup> Heidegger M. *Serenidad*. Ediciones Serbal, Barcelona, 2009. p. 30

<sup>51</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza. Madrid, 20013. p. 76

<sup>52</sup> Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003. p. 27-8

<sup>53</sup> Heidegger *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005. p. 202

<sup>54</sup> Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003. p. 31

## 2.2 LA METAFÍSICA DE LA CURACIÓN

A juicio de Heidegger, «la muerte no se limita a pertenecer indiferente al ser ahí peculiar, sino que reivindica a este en lo que tiene de singular», que es «tomar sobre sí, desde sí y por sí su más peculiar ser». Ser para la muerte nos destina a cuidarnos, porque «ser relativamente a la muerte» abre al ser humano y le hace comprender «que le es inminente como posibilidad extrema de la existencia renunciar a sí mismo». Como vamos a discutir a continuación, en esta proyección arrojada el ejercicio saludable que prescribe el filósofo es «ser saliendo de sí hacia algo posible bajo la forma del cuidado»<sup>55</sup>, porque el filósofo va a medir el valor del ser humano por el modo en que responde a la muerte con cuidado, pues «la perfección del hombre, el llegar a ser lo que puede ser su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la proyección) es una obra de la cura».

La propuesta entonces es entender bien esta condición, porque el sentido del «cuidado» es ambivalente, no solo se refiere a la solicitud sino también al temor. «El *doble sentido* de *cura* mienta *una* estructura fundamental en medio de la esencial duplicidad de la proyección arrojada»<sup>56</sup>, de tal modo que «el arrojado» descubre al ser humano «entregado al mundo de que se cura» y «puesto para comprender la vocación ante la inhospitalidad de sí mismo», en una relación bipolar en la que se expresa «el cuidado» en toda su esencia, en su doble sentido de peligro y salvación. Por tanto, lo que va a hacer notar el filósofo es que «comprender propiamente la vocación para la cura» y «atestiguar un poder ser propio» es «obra de la conciencia moral», porque es la conciencia la que «avoca al sí mismo del ser ahí a salir del estado de perdido».

Desde este punto de vista, «querer tener conciencia» y hacerse cargo de la ambigüedad de la existencia implica «tener disposición para la angustia». La condición para que el arrojado se convierta en proyecto que saca al ser humano de la nada para abrirlo a la posibilidad de ser es saberse «sobre el fundamento de la angustia», porque la angustia «determina al ser humano» y «hace patente el ser libre para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo». La angustia «saca del cadente absorberse en el mundo», y en la trascendencia pone al ser humano en el camino del ser, en busca de morada, porque «la cadente fuga al *en su casa* es fuga ante el *no en su casa*».

Para Heidegger, como para Kierkegaard y Nietzsche, como hemos comprobado en la historia que ha examinado Buber, la lógica que guía la existencia humana es la huida de la muerte

<sup>55</sup> Heidegger *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005

<sup>56</sup> *Ibíd*em p. 219-0

y la reorientación al cuidado de sí, y lo que ahora comprendemos es que esta lógica es obra de la conciencia moral, por tanto, podemos seguir pensando que se trata de tener corazón, no solo razón.

Como señala el filósofo, el sentido humano muestra que ante «la inhospitalidad de ser en el mundo arrojado» es «entregado en su ser a la responsabilidad de sí mismo». Al experimentar la muerte, inmediatamente, por su condición moral, se dirige a cuidar la vida y así demuestra valor, porque el valor se muestra allí donde «la esencia de los mortales cambia». En la tensión de ser y no ser, en «la balanza del peligro» el temor arrojaría al ser humano al cuidado, porque «el temor cierra el ser que es en peligro al par que permite verlo, de suerte que pasado el temor, tiene el ser ahí que empezar por recobrase»<sup>57</sup>. Es decir, en la experiencia de la muerte surgiría de nuevo la vida, porque a juicio del filósofo la nada rechaza en dirección al ser; la muerte toca y «coloca en el camino hacia el otro lado de la vida». Por tanto, no se trata de evitar el choque o de que no sea sentido, sino de aprender a experimentar en ello la trascendencia, para que la proyección arrojada destine a la responsabilidad de sí mismo, a querer tener conciencia. Desde este punto de vista «la angustia destinada al ser humano» no es un «estado de abatimiento» que la psicología o el psicoanálisis puedan curar, para Heidegger no se trata de ciencia sino de conciencia, porque «la dignidad del valor humano» está condicionada por la respuesta auténtica a «la angustia esencial».

«El claro valor para la angustia esencial garantiza la misteriosa pluralidad de la experiencia del ser, pues cerca de la angustia esencial y del espanto al abismo habita el temor. Este aclara y resguarda ese lugar habitado por el hombre dentro del cual este se siente en casa y se demora en lo que permanece»<sup>58</sup>.

Como ya señalaba Kierkegaard, en la angustia se experimenta la existencia en lo que tiene de peligroso y cuidadoso. En la dinámica angustiosa de valor-temor el ser humano se haría consciente del peligro y del cuidado requerido y habitaría el mundo aclarándolo y resguardándolo. Por ello, Heidegger va a proponer que «en lugar de renunciar al pensar y despreciar la misteriosa pluralidad de sentidos de la nada, lo que debemos hacer es armarnos y prepararnos para experimentar en la nada la amplitud de aquello que le ofrece a cada ente la garantía de ser».

---

<sup>57</sup> Ibídem p. 159

<sup>58</sup> Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003. p. 54

«El valor reconoce en el abismo del espanto el espacio apenas hollado del ser, cuyo claro es el único lugar a partir del cual todo ente retorna a aquello que es y es capaz de ser»<sup>59</sup>.

Aquello que es y hay que pensar pero se ha olvidado es el abismo de la nada que «cobija y señala todo». La propuesta entonces es experimentar la angustia de ser nada y mantener el equilibrio en el abismo; no perder el sentido en «la fuga ante el *no en su casa*» y en «la cadente fuga al *en su casa*». Lo esencial es aprender a encontrarse arrojado a la inhospitalidad, porque en el análisis del filósofo «la plena esencia de la existencia» es «estar dentro de la apertura del ser: aguantar dicho estar dentro (cuidado) y perdurar en ese extremo (ser para la muerte)»<sup>60</sup>.

La existencia es en extremo mortal y por eso exige cuidado, de tal modo que destine al hombre a «estar dentro fuera», aclarando y resguardando el lugar que habita, manteniéndolo unido y salvado, aguantándolo y perdurando. Sin embargo, vamos a discutir este ejercicio de cuidado porque es trascendente, metafísico, y para aprenderlo hay que «pensar de un modo especial».

Heidegger propone pensar la experiencia existencial como un «éxtasis» en el que el ser destinado a la muerte «aguanta y perdura». «Estar fuera como soporte» es «la esencia del éxtasis» y significa «estar dentro en el “fuera” y en el “aquí” del des-ocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser»<sup>61</sup>. En esta «experiencia extática» el ser humano estaría «fuera de sí» pero con el ser presente. Así pues, la condición para encontrarse bien es transformar de nuevo la angustia en éxtasis, un ejercicio que también proponían Kierkegaard y Nietzsche y que ahora parece el ejercicio fundamental del que se debate entre la vida y la muerte, pero en este momento del dialogo vamos a cuestionar la conversión metafísica, porque no hay certeza de si en el salto el ser humano se mantiene equilibrado. La cura trascendente no parece segura.

En el análisis heideggeriano «el mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado», porque «lo característico» de esta «era mundial» es precisamente «que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea este el único mal»<sup>62</sup>. Pero «los tiempos no son solo de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia».

---

<sup>59</sup> Ibídem p. 51, 54

<sup>60</sup> Ibídem p. 80

<sup>61</sup> Ibídem p. 78-9

<sup>62</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2001. p. 75

«La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor»<sup>63</sup>.

Para el filósofo, «la falta de pensamiento es el huésped inquietante» que amenaza la esencia humana, porque en la medida que al pensar «se le restringe la tarea» de preocuparse y ocuparse del sentido del ser nada, el ser humano pierde el sentido y emerge la angustia. En «la huida del pensar» se oculta el sentido del ser, y esta operación no cura al ser humano sino que le descubre en el nihilismo. «Expulsado de la verdad del ser, el hombre no hace más que dar vueltas por todas partes alrededor de sí mismo en cuanto *animal rationale*. Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón»<sup>64</sup>. La condición humana no se reduce a responder lógicamente a la muerte sino pensando «de un modo especial», con corazón, porque se trata de corresponder a la angustia ante la muerte con éxtasis, a la nada con existencia, a la inhospitalidad con cuidado, al desequilibrio con comprensión, pero para ello hay que reorientarse, mantenerse «a la escucha del ser» y manifestar su valor.

No obstante, como hace notar Heidegger, «el peligro hacia el que se ve empujada Europa cada vez de modo más visible consiste probablemente en que, sobre todo su pensar –que antaño fuera su grandeza- queda relegado por detrás del destino mundial»<sup>65</sup>. El ser humano no piensa su sentido, no proyecta su destino, no se arroja a entender y cumplir con su condición. En este momento «se decidirá si el ser volverá a ser capaz de un Dios o si la esencia de la verdad del ser exigirá la esencia del hombre de manera más original»<sup>66</sup>.

«En la modernidad vuelve a despertar la cuestión acerca de cómo el hombre, puede ser y estar cierto de su propia permanencia y estabilidad, esto es, de su salvación. Esta cuestión de la certeza de la salvación es la cuestión de la justificación, es decir, de la justicia»<sup>67</sup>.

La cuestión en este momento de la historia es si el ser humano puede cumplir con la condición que se ha puesto, porque a juicio de Heidegger, el cuidado implica tener vocación para

<sup>63</sup> Heidegger M. *¿Y para qué poetas?*, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 203

<sup>64</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013. p. 60-1

<sup>65</sup> *Ibidem*. p. 57

<sup>66</sup> Heidegger M. *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 90

<sup>67</sup> Heidegger M. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p.182



la angustia, escuchar la conciencia moral, meditar sobre la experiencia de ser nada, y para ello no es suficiente tener razón, sino que es necesario un sentido diferente que no parecemos mostrar.

Como ya sabemos, la salvación depende de que podamos transformar el sentido de tal modo que no dirija a la muerte sino a la vida, ¿pero de verdad podemos transformar el sentido mortal sin perder el sentido humano?, ¿cómo?

El ejercicio que prescribe Heidegger es pensar «a partir de la atención a la voz del ser llegando hasta el acuerdo que procede de esa voz y que reclama al hombre en su esencia a fin de que aprenda a experimentar el ser en la nada». Se trata de «satisfacer la suprema exigencia que solo afecta a la esencia del hombre», que interpelado por la voz del ser, «experimenta la maravilla de las maravillas: que lo ente es»<sup>68</sup>. Sin embargo, como ya se intuía, la curación tiene doble condición, porque «lo ente solo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza», y es únicamente «porque la nada está patente en el fondo del ser humano por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente», de modo que solo ante el carácter manifiesto de la nada y sobre el fundamento del asombro surge el «¿por qué?» que hace manifestar el ser del ser humano y responde por él<sup>69</sup>. En el ejercicio lo esencial es recuperar «la posición metafísica fundamental», reconocer este ámbito entre la luz y la oscuridad que es el verdadero asombro y mantengamos el equilibrio entre el ser y la nada. Es decir, el ejercicio saludable no consiste en eliminar la nada en favor del ser, sino en mantenerse en la tensión de ser nada y asombrarse de que lo ente es, porque esta atención es la condición de posibilidad de que el ser humano pregunte y responda por el ser y así lo cuide poniéndolo en pensamientos y palabras.

En el ejercicio lo saludable es experimentar «la esencia del éxtasis», que consiste en aguantar con cuidado dentro del ser abierto a la muerte y perdurar en ese extremo. El éxtasis de la existencia es «estar dentro en el “fuera”, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser». ¿Pero cómo es posible realizar esta experiencia extática? Vamos a pensar si es posible trascender el nihilismo estando abiertos al ser y a discutir si transformando así el sentido lo conservamos, porque Heidegger va a señalar que «antes de hablar el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo él tenga poco o raras veces algo que decir». Así pues, vamos a tratar de corresponder con «el habla silente de la conciencia», porque el proyecto es dirigirse al ser que desiste del entendimiento (la nada) y recuperar el entendimiento.

---

<sup>68</sup> Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003. p. 53

<sup>69</sup> *Ibíd*em p. 41

Para esta operación de «peligro y salvación» hay que volver a la metafísica original: «el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto». La metafísica es «el acontecimiento fundamental del ser del ser humano. Es el ser del ser humano mismo»<sup>70</sup>, porque «ir más allá de lo ente» y recuperarlo en el entendimiento es la esencia del ser pensante; forma parte de su naturaleza trascender la nada del ser a través del ente. Por tanto, el proyecto arrojado es meditar sobre la nada, aprender a experimentar «la superación de lo ente en su totalidad», ensayar la trascendencia e incorporar eso que escapa. Sin embargo, para Heidegger «el mundo moderno se sitúa a sí mismo en el espacio que escapa la representación», de modo que no podrá comprender ni curar el nihilismo si sigue pensado «que la nada no es nada».

«El hombre solo llegará a saber lo incalculable, o lo que es lo mismo, solo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores basados en la meditación. La meditación traslada al hombre futuro a ese lugar intermedio, a ese entre, en el que pertenece al ser y sin embargo sigue siendo un extraño dentro de lo ente»<sup>71</sup>.

La propuesta es trasladarnos «al ámbito extático del ocultamiento y des-ocultamiento del ser», porque en este «espacio abierto entre dos elementos» se manifestaría el ser del ser humano: el ser-en-el-mundo arrojado a pensar la trascendencia de la existencia; su ser nada. Hay que meditar entonces para mantener el equilibrio y poder experimentar la maravilla de ser en la nada, porque «al propio ser le atañe un pensar» y cómo ocurre «es lo que lleva al pensar a ese salto gracias al cual él mismo sale fuera del ser mismo a fin de corresponder como tal al ser».

«La filosofía, esto es, lo que así llamamos, consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega hasta sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía solo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del ser ahí en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, liberarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta

---

<sup>70</sup> Ibídem p. 37, 42

<sup>71</sup> Heidegger M. *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 90

fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?»<sup>72</sup>.

A juicio de Heidegger, para experimentar el éxtasis de la existencia y curarse de su carácter de ser nada hay que meditar, filosofar, pensar metafísicamente, porque es a través de este sentido como se puede apreciar que hay ente en lugar de la nada. El ejercicio para apreciar el ser en la nada y recuperar el entendimiento implica dar un salto de la existencia dentro de las posibilidades de ser en el mundo en la totalidad. Y para mantener el equilibrio en este salto hay que dar espacio a lo ente y abandonándose a la nada; hay que abrirse a la posibilidad de ser nada, para que en esta suspensión vuelva a vibrar aquello que hace manifestar el ser del ser humano: el asombro de ser.

Heidegger ensaya un pensamiento esencialmente metafísico para saltar al ser posible y no a la nada, porque en esta trascendencia se curaría el ser en el mundo, pero «¿qué es el ser?

«Es él mismo. Esto es lo que tiene aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El ser no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea este una roca, una animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo»<sup>73</sup>.

«El ser de los entes no es él mismo un ente», se da y se niega a sí mismo, es «lo trascendente por antonomasia» y «requiere una forma peculiar de mostrarlo». Por tanto, «como el pensar tiene que llegar a decir el ser en su verdad, en lugar de explicarlo como un ente a partir de lo ente, tendrá que quedar abierta y al cuidado del pensar la cuestión de si acaso y cómo es el ser». Se trata entonces de «pensar de un modo especial» aprendiendo a experimentar la existencia en lo que tiene de a-sombroso y «existir prescindiendo de nombres», dando un paso atrás que «introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar», pues «pensando, la existencia habita la casa del ser», donde «el único asunto del pensar sea llevar al lenguaje el advenimiento del ser, que permanece y en su permanecer espera al hombre». «Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje», porque «el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre».

<sup>72</sup> Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003. p. 42-3

<sup>73</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013. p. 43

«Obediente, todo oídos a la voz del ser, el pensar busca para este la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje. El pensar del ser protege a la palabra y, en esa tutela, cumple su determinación y su destino. Es el cuidado en el uso del lenguaje»<sup>74</sup>.

La propuesta heideggeriana es *salvar* el ser poniéndolo en pensamientos y palabras, pero para ello la condición que señala es un lenguaje cuidadoso y un pensamiento auténtico. Un pensamiento que «en lugar de calcular con lo ente, contando con lo ente se prodiga y desgasta en el ser de cara a la verdad del ser». Es decir, un pensamiento que no quiere dominar el ser sino llevarlo a su verdad. Ahora bien, ¿podemos llevar el ser a su verdad sin perderlo? Para Heidegger, el prodigarse del hombre en la preservación de la verdad del ser para lo ente es un sacrificio.

«El sacrificio es la despedida de lo ente en ese camino que conduce a la preservación del favor del ser»<sup>75</sup>.

El ser humano piensa la existencia para la preservación de la dignidad del ser, donde «la necesidad es que la verdad del ser quede a salvo pase lo que pase con el hombre o cualquier ente». Por tanto, destinado a la preservación del ser, el ser humano tiene que despedirse del ente, sacrificar el entendimiento y renunciar a su sentido. Cabe preguntarse entonces si la despedida del entendimiento es la salvación del ser y el sacrificio humano, la curación prescrita, porque en esta suspensión que da espacio a los entes y se abandona a la nada, se salta a la posibilidad de volver a encontrar el entendimiento, pues con esta relación que cuida la ambivalencia de las condiciones de existencia puede esperar que advenga ¡la maravilla!

En Heidegger «el pensar esencial es un actuar y conserva la existencia», pero el pensar «no busca en lo ente ningún punto de apoyo», se limita a estar atento a «los lentos signos de lo que es incalculable y reconoce en ellos la llegada, imprevisible, de lo que es ineluctable».

«El pensar inicial es el eco del ser en el que se aclara y acontece que lo ente es».

«El pensar esencial ayuda como un simple insistir en existir, en la medida en que en la insistencia, se enciende algo similar a ella»<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003. p. 60

<sup>75</sup> *Ibídem* p. 58

<sup>76</sup> *Ibídem* p. 57, 60

Desde este punto de vista podemos seguir sosteniendo que, si nuestra intención es salvar la vida, tenemos que pensar de un modo especial, no con la razón sino con el corazón, porque es a través de su eco como se manifiesta la vida insistiendo en existir. A juicio del filósofo, pensando en el insistir y desistir del entendimiento el ser humano se mantendría extasiado, porque apreciaría la maravilla de ser en la nada. No obstante, hace notar que «el pensar trabaja en la construcción de la casa del ser», pero «el pensar no crea la casa del ser», sencillamente alberga su posibilidad<sup>77</sup>.

El pensamiento es limitado a la hora de salvar el ser en la nada. El ser humano corresponde con valor al desistir de la existencia, y este valor es el insistir en existir del pensamiento, que a través de la palabra alberga el ser que escapa, pero el ser esencialmente es metafísico. El ser humano pone el ser en palabras y corresponde con él, porque «el origen de la palabra es la respuesta del pensar al ser», pero en este dialogo no se domina y calcula el ser sino que se muestra en su verdad; es decir, se oculta de desoculta, palpita y se ausenta.

No obstante, a juicio de Heidegger «el pensar conduce a la humanidad del ser humano al ámbito donde brota lo salvo» y «el lenguaje es la casa del ser», por tanto, si es posible salvar el ser de la nada y resguardarlo es pensando de verdad y hablando con cuidado. ¿Pero es posible este humanismo que propone el filósofo? Como ya hemos comprobado, esta también es la apuesta de Nietzsche y Buber, pues señalaban el lenguaje humano como la respuesta saludable a la muerte. Sin embargo, en la historia hemos comprobado que el silencio, la incompreensión y la soledad también vertebran la existencia que anhela salvarse, y de ello ha dado testimonio Kierkegaard, de modo que hay que discutir si realmente el pensamiento y la palabra tienen este valor salvado que le suponen los filósofos. ¿Cómo sería posible conservar la vida a través del sentido humano? ¿De verdad se puede pensar y hablar con cuidado frente a la muerte?, ¿se mantener el sentido así?

A juicio de Heidegger sí, pero el pensamiento y la palabra tiene que ser especiales. En su análisis «la historia del ser» es un «dialogo entre pensamiento y poesía», cuyo sentido «solo puede ser descubierto y meditado lentamente». En esta historia se mantiene el sentido equilibrado porque «el pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado», pero «ambos se encuentran a un tiempo separados en su esencia del modo más distante». «El poetizar, el agradecer y el pensar se remiten unos a otros y a un mismo tiempo se hallan separados»<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Ibídem. p. 59

<sup>78</sup> Ibídem. p. 60

Cuando el ser humano se debate entre la vida y la muerte con un sentido siente el ser y con otro lo sagrado, con un sentido piensa y con otro poetiza, con un sentido comprender y con otro nombra, y en esta escisión se separa y se remite, se oculta y se desoculta. En cierto sentido el ser humano se movería por la razón y por el corazón, y en esta dinámica existiría extáticamente, en el encuentro y el desencuentro, de cara a la muerte y abierto al cuidado, dentro y fuera. Sin embargo, lo que hace notar Heidegger es que el sentido de este dialogo «solo puede ser descubierto y meditado lentamente», de modo que para salvarlo hay que pararse a pensar. Hay que pensar cómo el pensamiento y la palabra conservar lo sagrado del ser nada. ¿Cómo a través del dialogo de pensamiento y poesía podemos conservar el favor del ser, su verdad, su dignidad? La condición para corresponder con la existencia es asombrarse ante la maravilla de ser en lugar de nada y expresar lo sagrado del acontecimiento. El proyecto es aprender la conversión metafísica del pensador y el equilibrio armónico del poeta. Por ello Heidegger señala que «el pensar futuro ya no es filosofía» sino tal vez «pensamiento poético».

«Que el poetizar también sea un asunto del pensar es algo que tenemos que empezar a aprender en este momento mundial»<sup>79</sup>.

Hay que aprender a pensar poéticamente porque la poesía dice «la salva totalidad de la existencia», pues «la meta peculiar del habla poética» es «la comunicación de las posibilidades existenciales de encontrarse», lo que significa «abrir la existencia»<sup>80</sup>. A juicio del filósofo «el destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser»<sup>81</sup>, porque el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. Sin embargo, lo sagrado «se aposenta en el espacio interno del mundo del corazón», de modo su sentido poético consiste en «hacer salido lo oculto» y lograr que palpite y se manifiesta como vida separada de la muerte,

En este momento de la historia Heidegger señala que el sentido que aprecia y expresa «lo salvo» es el sentido poético, porque se dirige al corazón y comunica el encuentro.

«Solo el canto sobre la tierra/consagra y celebra»<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Heidegger M. *¿Y para qué poetas?*, en *Caminos de bosque* Alianza, Madrid, 2010. p. 205

<sup>80</sup> Heidegger M. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005. p. 181

<sup>81</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2003. p. 57

<sup>82</sup> Rilke RM. *Sonetos de Orfeo*. Hiperión, Madrid, 2003

### 2.3 TRANSHUMANISMO

En la revisión y reflexión que vamos haciendo de la historia clínica estamos comprobando que no se trata de hablar y de pensar sencillamente con razón sino de un modo complejo, con corazón, porque de lo que se trata es de salvar la vida que naturalmente muere, y por tanto, lo que vamos entendiendo en el dialogo con los filósofos es que hay que pensar en la verdad de la vida pero también en su sacralidad; hay que pensar su parte salvaje y divina, y en la trascendencia, mantener el equilibrio. Sin embargo, en este momento tenemos que preguntar: ¿cómo evoluciona la lógica experimentando el ser nada?, ¿cómo sigue el dialogo?, ¿de verdad el ser humano tiene sentido para trascender la muerte y conservar el sentido?, ¿puede pensar poéticamente y curarse de la muerte?

En el análisis de Heidegger la condición humana es metafísica, la condición es comprender el ser-en-el-mundo- y salvarlo de su carácter de nada. La condición es trascender el nihilismo; elevarse, caer y mantener el equilibrio, porque en el éxtasis del peligro está la salvación.

El ejercicio ya ha sido descrito por Kierkegaard y Nietzsche, pero Heidegger va a volver a preguntar; «¿cómo es posible ontológicamente lo que llamamos mundo en su unidad con el ser ahí? ¿De qué modo ha de ser el mundo, para que pueda el ser ahí existir como ser en el mundo?»<sup>83</sup>. Para responder, su proyecto es «hacer radical una tendencia esencialmente inherente al ser del ser humano» y «comprender su ser peculiar partiendo de aquél ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el mundo»<sup>84</sup>.

En el análisis del filósofo el ser humano es «en la forma de un poder ser comprensivo al que en su ser le va su ser», por tanto se trata de «experimentar de un modo más inicial la esencia del hombre, y mostrar en qué medida se torna destinal a su modo»<sup>85</sup>. Por su esencia el ser humano «está destinado a pensar el ser, no solo a narrar relatos naturales o históricos», porque «debe su constitución al comprender con su carácter de proyección», y de este comprender depender «lo que llega a ser o no llega a ser». La condición humana se cumpliría en el «¡llega a ser lo que eres!» al llevar al pensamiento y la palabra la verdad del ser, ¿pero qué es «el ser humano», ¿quién es?

«La humanidad del ser humano consiste en su esencia: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no humano»<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Heidegger M. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005. p. 394

<sup>84</sup> *Ibídem* p. 31

<sup>85</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013. p. 66

<sup>86</sup> *Ibídem* p. 25

La esencia del ser humano es mantenerse en su esencia. Su esencia es su existencia y consiste en «meditarla y cuidarla». Esta es su forma de ser en el mundo, este es «el ser de un posible ser en el mundo», pues si llega a ser es porque medita y se cuida. En el análisis de Heidegger, «el ser como aquello que quiere y hace capaz es lo posible»<sup>87</sup>. Lo posible es el ser que quiere y hace capaz, el que tiene este valor contra el arrojamiento del ser, contra su desistir, contra su nihilismo. Es decir, el que tiene razón para pensar la existencia mortal y corazón para preservarla.

Como señala el filósofo, «el hombre es porque ha sido arrojado, es decir, existe contra el arrojamiento del ser», por tanto, el valor que lo dignifica y lo muestra en su esencia es *chocante*. La relación que establece el ser-en-el-mundo es de cuidado en su doble sentido, y no tenemos certeza de si así se cura, por ahora tenemos un palpito que se manifiesta y se oculta, y descubre al ser en el mundo «pero al abrigo de su amenaza», de tal modo que no sabemos si en el peligro se salva.

A juicio de Heidegger el ser humano en el mundo no es «el señor de lo ente sino el pastor del ser», pues no sigue una lógica de dominación racional sino «la meditación y cuidado», y de este modo alcanza su dignidad, pues en lugar de salvar objetivamente el ser y tenerlo a disposición, lo preserva en su verdad, que es ocultarse y desocultarse.

El filósofo propone pensar la relación que el ser humano establece con el mundo y «dedicarle toda la atención al vínculo ético» porque en ello se decide la esencia del hombre, su equilibrio, su condición de posibilidad. «El hombre de la técnica, abandonado a la masa, solo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica». Por tanto, como señalaba Buber, hay que pensar «la naturaleza del vínculo», porque «el deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta el desconocimiento del hombre»<sup>88</sup>. Si no sabemos el valor del sentido humano desconocemos como se relaciona con el mundo y cómo se une a él. Por ello, Heidegger va a fundamentar la ética en una ontología que piensa la posibilidad de ser, las condiciones de posibilidad de la existencia, porque el pensar esencial «determina la estancia del hombre y su existencia», «trabaja en la construcción de la casa del ser» y «mora en su vecindad», y de este modo es ya una «ética original».

A juicio heideggeriano «morar es la esencia del ser-en-el-mundo», ¿pero qué es morar?, ¿cuál es la morada humana? El filósofo propone pensar «cómo habita el hombre» para saber su ética, su carácter, su valor, porque señala que «la estancia del hombre», su morada «contiene y

---

<sup>87</sup> Ibídem p. 20

<sup>88</sup> Ibídem p. 77



preserva el advenimiento de aquello que le toca». En su estar abierto al mundo «deja aparecer lo que le viene reservado» y «en su venida se detiene en su proximidad»<sup>89</sup>.

Recordando a Hölderlin, Heidegger señala que «poéticamente habita el hombre»; manifestando lo sagrado del ser nada, haciendo posible el encuentro, para que en estas condiciones de «existir contra el arrojo del ser» no caiga sino que se eleve. El ser humano moraría pensando poéticamente, sosteniendo su ser en el mundo al pensar la posibilidad de ser como algo sagrado. Correspondiendo con agradecimiento a las condiciones de posibilidad de la existencia, porque si el pensar esencial «determina la estancia del hombre y su existencia», se trata es de «pensar bien», para que el «estar abierto al mundo» no sea la condición de la inhospitalidad sino del cuidado, para que su sentido no sea la herida sino el éxtasis, para que su valor no sea la angustia sino el asombro, para que no se mueva por la razón sino por el corazón.

La propuesta para mantener el sentido equilibrado cuando el ser humano se encuentra entre la vida y la muerte es que establezca una relación de meditación y cuidado con el ser. Una relación de ser a ser porque solo de esta manera lograría integrarse en el mundo, encontrar morada y existir auténticamente. Pero la relación exige especial cuidado, porque el ser se manifiesta y se oculta, palpita y se ausenta, por tanto hay que saber comprenderlo, esperarlo, «contenerlo y presévalo». Para Heidegger lo esencial que hay que aprender a pensar no es a dominar el ser a voluntad, de lo que se trata es de aprender a experimentar la existencia «dejando ser al ser», «rememorando al ser y nada más», y para ello su proyecto es aprender a poetizar. Sin embargo, el filósofo observa que lo poético permanece en la noche del mundo, no se ha aprendido lo sagrado.

En esta «era mundial» el pensador y el poeta no dicen el ser sagrado, porque en su lugar se habrían colocado el técnico. A su juicio de Heidegger «el carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombres». El ser humano moderno no es el que piensa el ser y el sentido sino el que quiere estar seguro de su ser y su sentido, el que quiere asegurarse técnicamente a sí mismo. El hombre moderno *es* en tanto representa (ser subjetivo) lo que es presentable (objetivo) y se instala (ser sujeto) en ello a través de una ciencia tecnificada, organizada e institucionalizada.

De este modo el ser humano no llega a ser lo que es sino que se hace a sí mismo, transforma su esencia, trasciende su condición, pero no en un sentido metafísico sino en un sentido ahora físico. Porque el sentido de la ciencia moderna, el proyecto del pensamiento que se viene desplegando opera en el mundo sensible, de modo que inmerso en él, el ser humano se destina a sí

---

<sup>89</sup> Ibídem p. 79

mismo a hacerse, a presentarse, a disponerse a sí mismo en el mundo. Lo cual, a juicio de Heidegger, no solo significa estar sujeto a un destino inauténtico, sino estar en peligro, angustiado, perdido, desequilibrado, trastornado, fuera de sí, ante la conciencia de una condición excesiva.

«Esa humanidad que quiere su propio ser hombre como voluntad de poder y experimenta tal ser como parte de la realidad efectiva determinada en su totalidad por la voluntad de poder, se ve determinada por una figura esencial del hombre que pasa por encima del hombre anterior. El nombre para la figura esencial de la humanidad que pasa más allá y por encima del anterior tipo humano es *transhombre*. (...) El término “transhombre” nombra la esencia de la humanidad que, en tanto que moderna, empieza a penetrar en la consumación esencial de su época. El hombre cuya esencia es la esencia querida a partir de la voluntad de poder, es el *transhombre*»<sup>90</sup>.

La esencia del hombre moderno es la esencia querida por su voluntad de poder, es lo que quiere ser, de modo que en su querer pasa por encima del hombre anterior, pasa más allá de su ser mismo para trascenderlo, y por su querer se pone en peligro, porque pierde la razón frente al corazón y el corazón frente a la razón. «El hombre antiguo desea seguir siendo ese hombre anterior» pero al mismo tiempo la voluntad de poder ya quiere hacer aparecer de nuevo al ser. En este movimiento entre ser y no ser se desequilibra, porque «el hombre antiguo no está todavía en absoluto preparado en su esencia para ser el que, mientras tanto, atraviesa y domina lo ente». «Este hombre trastornado ha salido fuera y por encima del hombre anterior», ha salido proyectado y cae.

La voluntad proyecta el ser y saca al ser humano de sí mismo, opera esta trascendencia, pero a la vez no puede atravesar y dominar el ente, no puede mantenerse equilibrada. En su esencia el hombre que quiere ser (con corazón) y el hombre que es y deja de ser (con razón) no se pueden corresponder, porque no están preparados para entender y calcular el destino de la proyección, la meta-física que se oculta y desoculta, el ser que es nada. Por eso, el transhombre es «el hombre trastornado», porque está inmerso en el sentido trascendente del ser pero no lo comprende ni lo puede controlar, pues como quiere señalar Heidegger, para ello la técnica es la poesía, pero sobre ella en esta «era mundial» no sabemos nada.

---

<sup>90</sup> Heidegger M. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 187

El transhombre se angustia porque da vueltas alrededor de sí mismo como ser racional, sin darse cuenta de que su ser entraña una complejidad superior a la razón, que tiene que aprender a pensar po-éticamente. El transhombre se angustia porque «en dicho ser reina la necesidad» de que el hombre vaya más allá de sí mismo, pero «no para satisfacer un mero deseo ni por un capricho, sino únicamente por mor del ser». El hombre moderno sigue el destino del ser pero no lo conoce, «ha salido fuera del plano del hombre antiguo», ha trascendido el mundo efectivamente real, que se ha vuelto irreal, y se dispone a realizarlo a voluntad, pero por su esencia no lo puede alcanzar.

A juicio de Heidegger, «el transhombre no ocupará nunca el lugar de Dios, porque el lugar al que se abre el querer del transhombre es otro ámbito de otra fundamentación de lo ente en su otro ser. Este otro ser de lo ente es ser sujeto». El corazón del transhombre le dirige a ser sujeto y a estar sujeto, no a salvarse en un sentido divino, por eso el filósofo va a señalar que «es difícil, pero indispensable para un futuro pensamiento, llegar a esa elevada responsabilidad a partir de la que Nietzsche ha pensado la esencia de esa humanidad que, en el destino de ser de la voluntad de poder, ha sido determinada a asumir el dominio sobre la tierra»

«La esencia del transhombre no es la licencia para el dominio desordenado de lo arbitrario. Es la ley, fundada en el propio yo, de una larga cadena de las mayores autosuperaciones, que son las que hacen madurar al hombre para lo ente, el cual en cuanto tal ente pertenece al ser, un ser que hace aparecer su esencia volitiva en cuanto voluntad de poder, y por medio de esa aparición hace época, concretamente la última época de la metafísica»<sup>91</sup>.

Es indispensable adquirir la responsabilidad de pensar al ser humano que por su voluntad ha determinado asumir el dominio sobre la tierra, porque no le está permitido el dominio desordenado, sino que responde a una «ley autosuperaciones» que son las que le hacen pensar. Por tanto, lo que tiene que pensar es que el destino al que le conduce esta ley del ser es a la consumación de la metafísica, al extremo mortal. La voluntad de poder destina a hacerse cargo de las condiciones de existencia humana, y de este modo la metafísica toca su fin, pero como ya se sabe, el fin y acabamiento de la metafísica es la caída de lo suprasensible, la falta de posibilidades de lo sensible, la descomposición del ente, el nihilismo, la angustia, ¿y cómo trascenderlas?

---

<sup>91</sup> Ibídem p. 188

Heidegger prescribe *echarle valor*, corresponder y meditar sobre la esencia de esta humanidad que quiere dominar la tierra, porque su valor de verdad no es la razón sino el corazón, es decir, un órgano de una complejidad mayor, por el que hay que preguntarse.

«¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definamos como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios? (...) Se puede disponer de ese modo al hombre dentro de lo ente entendiéndolo como un ente en medio de los otros. Pero procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la *animalitas*, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica (la racionalidad). Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial de la humanidad histórica»<sup>92</sup>.

El proyecto es pensar la esencia del hombre en toda su ambigüedad, no sencillamente entendiéndolo como «ser vivo racional», como «un ente en medio de los otros», sino pensando su especialidad «en medio del ente», porque «las determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre».

La dignidad del ser humano en este momento de la historia no estaría «a suficiente altura», por tanto, el filósofo prescribe elevarse, porque «la altura esencial del hombre no consiste en que sea sujeto y sustancia de lo ente, para luego, puesto que él tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser de lo ente en la objetividad». La altura que hay que pensar es la que arroja al hombre a preservar la verdad del ser que escapa a la relación sujeto objeto, porque «si los dioses, la historia o la naturaleza entran o no en la verdad del ser es el algo que no lo decide el hombre».

«¿Debemos seguir llamando *humanismo* a este *humanismo* que se declara en contra de todos los humanismos existentes hasta la fecha, pero que al mismo tiempo no se alza como portavoz de lo inhumano? (...) ¿o tal vez el pensar deba atreverse, por medio de una resistencia abierta contra el *humanismo*, a dar un empujón que logre que surjan por fin dudas sobre la humanitas del homo humanus y su fundamentación? De esta manera, y suponiendo que este instante de la historia universal no esté apremiado ya en esa dirección, podría

---

<sup>92</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013. p. 31-2

despertar una reflexión que no solo piense en el hombre, sino en la *naturaleza* del hombre, y no solo en la naturaleza, sino, de modo más inicial todavía, en la dimensión en la que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar»<sup>93</sup>.

Heidegger señala el apremio de pensar la dimensión en la que la esencia del hombre que se determina a sí mismo encuentra su lugar; pregunta por un humanismo que considera las condiciones bajo las cuales el transhombre encuentra morada, pero señala que en este humanismo «lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser». Por tanto, este proyecto «ocurriría únicamente en beneficio de una mayor dignidad del ser y en pro del ser-aquí que soporta al ser humano existente». Es decir, para cuidar el ser del ser humano y en a favor de su ser en el mundo, «no en pro del hombre ni para que mediante su quehacer la civilización y la cultura acaben siendo un valor»<sup>94</sup>.

Así pues, correspondiendo con filósofo vamos a preguntar, ¿debemos seguir llamando humanismo a este humanismo?, ¿de verdad estamos en el buen camino para comprender al ser humano mientras lo definamos como un ser vivo entre otros?, ¿cuál es la esencia del hombre que por su voluntad quiere dominar y asegurarse el mundo?, ¿encuentra su morada?

La tesis de Heidegger supone que el ser humano es aquél que, consciente de la inhospitalidad, se cura en el mundo, ¿pero de verdad su sentido es este? ¿Curarse es su valor? Parece que sí, y parece que se realiza y desarrolla a través del pensamiento auténtico y el lenguaje cuidado. Como hemos ido discutiendo con los filósofos, es a través de la meditación y la palabra como el ser humano se cura de la muerte, sin embargo, sospechamos que el valor de este sentido no es racional sino que tiene una razón superior, y por tanto, no tenemos certeza de si el ser humano puede realizarlo y desarrollarlo por sí mismo, sin ayuda divina.

Consecuentemente, en la segunda parte del trabajo voy a probar si en la práctica demostramos el sentido que en teoría decimos y pensamos tener. Voy a probar si el ser humano responde a la muerte pensando y hablando y si así se cura, pues está es la hipótesis que se viene sosteniendo. Para ello voy a analizar y discutir un experimento que tiene lugar en este momento en la historia clínica y trata de poner a prueba precisamente esto; el valor superior del ser humano.

---

<sup>93</sup> Ibidem p. 66-7

<sup>94</sup> Ibidem p. 38-0

### 3. CONCLUSIONES: EL EQUILIBRIO SALVAJE Y SAGRADO

Con Buber comenzábamos el capítulo preguntando qué es «ser humano», y con Heidegger lo acabamos volviendo a preguntar si es humano ser «humano», porque ahora no hay certeza de si el ser humano pueda *hacerse con* las condiciones de su existencia hasta el final; no sabemos si las comprende, incorpora y se mantiene íntegro, reconocible a sí mismo.

En la primera parte del capítulo hemos comprendido que el valor del sentido humano, el que manifestaba la humanidad en la historia, era dirigirse de la intemperie a la morada y ponerse a salvo. Sin embargo, analizando este sentido observábamos la desvalorización de las moradas levantadas por la humanidad en la historia, de tal modo que la intemperie se ha descubierto una y otra vez la condición (salvaje) que hay que comprender y hacer habitable. Con Buber hemos analizado «la morada cosmológica», «la morada teológica» y «la morada lógica», pero «las tres grandes tentativas» de la humanidad para sentirse en el universo como en casa se han revelado inhabitables, y han mostrado al ser humano en la primera mitad del siglo XX en una situación esencialmente inhóspita que no puede comprender ni resolver, y que le deshumaniza sin remedio.

A juicio del filósofo, en la historia el sentido del ser humano palpita y se ausenta, por tanto, con razón la condición es cuidarlo, y para ello su propuesta era levantar «la morada antropológica» en la que el ser humano, en dialogo con sus semejantes pueda encontrarse a salvo. No obstante, en la segunda parte del capítulo, dialogando con Heidegger y profundizando en la esencia de las relaciones humanas, hemos podido comprobar la ambivalencia del sentido humano, porque en el proyecto de huir de la inhospitalidad y curarse pierde el sentido equilibrado, escuchando la conciencia moral que avoca a cuidarse se angustia.

Con Heidegger hemos pensado «la relación de cuidado» que caracteriza al ser humano en el mundo, y sin neutralizar su ambigüedad, comprendiendo lo que tiene de peligro y salvación, hemos tratado de mantener el sentido equilibrado para saber si era posible habitar «la morada antropológica». Sin embargo, el filósofo señalaba que lo que daba estabilidad a la relación no era el hombre sino el ser, no propiamente el ser humano sino *su ser*, de modo que su propuesta para superar la crisis ha sido levantar una «morada ontológica» en la que el ser humano, trascendiendo el nihilismo y en dialogo poético con el ser, se integra y se mantiene en el éxtasis de la existencia.

Así pues, después de dialogar con los filósofos podemos concluir que el valor del sentido humano es encontrarse inseguro en la intemperie y levantar una morada, huir de la inhospitalidad y curarse a través del pensamiento y la palabra, porque es comunicándose como hace comunidad.

Confirmamos entonces que la historia en teoría se guía por el sentido de «la historia clínica», en la que se piensa y se habla sobre la vida y la muerte para mantener el sentido equilibrado. Pero ahora vamos a analizar y discutir este sentido y a ponerlo a prueba en la práctica, porque no hay certeza de si dirige a la morada y a la curación o a la nada y la muerte. No sabemos si el valor con el que se muestra el ser humano en el dialogo es saludable o patológico, no sabemos si en la correspondencia es capaz de mantenerse equilibrado. No tenemos certeza de que cumpla con su valor, de que tenga sentido. ¿De verdad puede curarse pensando y hablando?

Como ya hemos discutido, en estas condiciones en las que el ser humano muestra sentido, la morada que levanta se vuelve intemperie, la cura que proyecta se revela mortal, de modo que su valor *sigue* a prueba, a condición, pendiente, esperando cumplirse. Con Heidegger hemos comprendido que el valor del sentido humano es metafísico, y consecuentemente, la condición de que encuentre morada y se cure es metafísica. El sentido humano, el que dirige de la inhospitalidad a la morada, el que cuida las condiciones de existencia y hace lo posible es un valor trascendente, que está y falta, que se encuentra entre la tierra y el cielo.

Por tanto, en este momento del diálogo vamos a preguntar: ¿cómo responde el ser humano a la muerte? En teoría el ser humano manifiesta valor correspondiendo con la intemperie, con la inhospitalidad, con la muerte, en una situación que le pone enfermo, le saca de sí y le muestra que la condición de su existencia es cuidarse, ponerse a salvo, resguardarse. Se supone que el ejercicio en el que manifiesta valor es trascendiendo «la doble condición»; operando la conversión de la condición mortal en condición vital; la razón en corazón, lo salvaje en sagrado, lo feroz en salvado, lo infrahumano en sobrehumano. La condición de integridad es transformar el espanto del animal en la maravilla del dios; la angustia en éxtasis, la nada en ser, el silencio en palabra, la soledad en humanidad, la muerte en vida, ¿pero de verdad es posible mantener el equilibrio en el salto?, ¿la cura que proyecta el pensamiento y pone en palabras es posible en la práctica?

El objetivo de la segunda parte va a ser pasar del pensamiento al acontecimiento y poner a prueba lo teóricamente humano; la metafísica de la curación que guía el sentido y condiciona el valor. El objetivo es discutir la tesis que supone que la (doble) condición humana es enfermar y sanar, y para ello vamos a discutir si en la práctica la humanidad responde con cuidado cuando se encuentra entre la vida y la muerte, y a pensar si en estas condiciones realmente demuestra el valor trascendente de su sentido y, transformándolo, responde pensando y hablando bien en el mal.

## **SEGUNDA PARTE**

### **ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE UN EXPERIMENTO EN LA HISTORIA CLÍNICA**





### **CAPÍTULO 3: LA ENFERMEDAD FÍSICA Y METAFÍSICA DE LA HUMANIDAD**



En la revisión preliminar de la historia clínica hemos comprendido que la doble condición humana es encontrarse entre la vida y la muerte y huir de la inhospitalidad proyectando la cura; convirtiendo la enfermedad en remedio, la intemperie en morada, lo salvaje en sagrado. Sin embargo, no tenemos certeza de si esta es una respuesta saludable o patológica. No sabemos si así demuestra valor o falta de valor. Todavía no sabemos si así se salva o de condena.

Primeramente con Kierkegaard y Nietzsche hemos discutido cómo la condición mortal desequilibra física y metafísicamente a la humanidad y *le pone* como doble condición salvarse, curarse. En segundo lugar hemos discutido con Buber y Heidegger las posibilidades de mantener el equilibrio y corresponder en estas condiciones a través del valor del sentido humano, que «recupera la posición» y se dirige a la muerte con cuidado, a la nada con pensamiento, al silencio con palabras, a la angustia con éxtasis, a la soledad con humanidad.

Así pues, en la última parte de la historia clínica voy a poner a prueba el valor que en teoría manifiesta y a discutir la respuesta equilibrada, porque aún no tenemos certeza de que el sentido humano cumpla con la doble condición y se mantenga saludable, íntegro, conservando el valor.

El objetivo una vez analizada la dinámica histórica es probar si el ser humano supera este experimento; si se dirige a la muerte manteniendo el pensamiento y la palabra, y si respondiendo de este modo a la desintegración muestra la curación. Porque hemos comprobando que el hombre trastornado ante la situación crítica se rebela (y revela) contra la condición mortal y le echa valor. Pero en esta respuesta hemos apreciado que el valor del sentido humano, en la medida en que consiste en salir de sí por el dolor y corresponder poniendo cuidado, es un valor ambivalente. Trascender la condición mortal y convertir el sentido feroz de la existencia en algo sagrado es un ejercicio esencialmente desequilibrado, que naturalmente va contra el sentido, que en ocasiones ha parecido monstruoso. A partir del primer análisis sabemos que el valor del ser humano, la condición de su existencia, la que pone el pensamiento es dirigirse a la muerte pero huir de ella; salvarse, cuidarse, resguardarse. Sin embargo, la conversión de la condición humana por la que se transforma el valor de la existencia es compleja, en el ejercicio la humanidad manifiesta curarse pero pierde temporalmente el sentido y no tenemos certeza de que lo recupere.

En estas condiciones, el objetivo es pensar la respuesta del ser humano a la muerte, porque ya sabemos que la experiencia de la enfermedad altera el sentido, de modo que hay que continuar el diálogo porque la relación de cuidado, la cooperación de la humanidad y la conciencia moral

guían al ser humano en la historia para dirigirle a la salvación, a la curación. En teoría este es el valor de su sentido, pero hemos observado en la respuesta saludable a la enfermedad un síntoma ambiguo, que hay que analizar en su evolución porque se sospecha que el valor que saca ante la muerte no es íntegro, oscila, se desequilibra, no es síntoma que anuncie por sí mismo la curación. Se sospecha que «la metafísica de la curación» que proyecta el pensamiento y transforma la condición humana puede ser otro síntoma de la misma enfermedad mortal.

Cesare Pavese hace notar que «el dolor hace vivir en una esfera encantada y desvariada donde las cosas cotidianas y triviales adquieren un relieve pavoroso y *thrilling*, no siempre desagradable». La muerte «siempre pronta» da a la existencia una «gravedad sobrehumana» que «realza el tono de la vida». En la experiencia del poeta los síntomas de salud y enfermedad se confunden porque en la enfermedad «presentimos la profundidades del cuerpo y del alma». «Así las presentimos, cuando estamos desequilibrados», porque ahí lo que es sentido es la existencia abierta, la plena ambivalencia de la vida y la muerte, el ser y la nada, la trascendencia, el éxtasis.

«El dolor da conciencia de una separación entre la realidad y el alma, nos hace elevarnos y nos deja entrever lo real, y nuestro cuerpo, como algo remoto y extraño al mismo tiempo. Ésta es su eficacia educativa»<sup>1</sup>.

En el análisis de Pavese también el ser humano manifiesta el valor de su sentido aprendiendo a elevarse y a distanciarse de la fuente del dolor, manteniendo el equilibrio entre la realidad y el alma. También para él la cura es posible metafísicamente, porque en su experiencia el dolor en realidad libera el alma, pero vamos a seguir discutiendo esta *respuesta saludable* porque lo sagrado se muestra «en la noche del mundo», pero en la oscuridad el pensamiento no distingue lo sagrado de lo feroz. La humanidad que se debate entre la vida y la muerte a ratos pierde el sentido, libera el alma pero *olvida* si lo que es sentido es la vida o la muerte, la salud o la enfermedad, el dolor o la nada, el equilibrio o el desequilibrio, la razón o el corazón.

Consecuentemente, vamos a analizar una experiencia entre la vida y la muerte, entre la angustia y el éxtasis, y a discutir si realmente en estas condiciones el ser humano puede mantener el equilibrio y el valor de su sentido para trascender la condición mortal y curarse, salvarse.

---

<sup>1</sup> Pavese C. *El oficio de vivir*. Seix Barral, Barcelona, 2011. p. 193-4

## 1. LA EXPERIENCIA SALVAJE Y SAGRADA DE PRIMO LEVI

«Y llegó la noche, y fue una noche tal  
que se sabía que los ojos humanos  
no habrían podido contemplarla y sobrevivir»  
Primo Levi

En la primera parte del capítulo voy a poner a prueba el valor del sentido humano cuando se dirige a la muerte, para pensar si en la experiencia abismal convierte el sentido, y dirigiéndose a la vida lo conserva. Para ello voy a analizar la experiencia de Primo Levi, porque puede permitirnos entender cómo responde el ser humano cuando se encuentra entre la vida y la muerte.

La intención de esta primera parte es poner a prueba el sentido humano y discutir la hipótesis lanzada al revisar la historia clínica, que supone que en condiciones mortales el ser humano muestra su valor saludable. Voy a analizar el valor que demuestra y a discutir el ejercicio que prescribe el pensamiento, porque para Nietzsche las condiciones del experimento consistían en «luchar contra un monstruo para parecer dignos de hazaña», y para Heidegger consistían en trascender «la nada de la angustia» proyectando el ser posible. Pero voy a cuestionar que la humanidad mantenga el valor de su sentido en el salto, porque el proyecto es que el superhombre supere al hombre antiguo, que la humanidad trascienda la condición mortal y sane, que la intemperie se convierta en morada, que lo salvaje sea sagrado. Sin embargo, en este momento de la historia el ser humano se ha revelado con un sentido ambiguo, en un mundo suprasensible descompuesto, donde la metafísica toca su fin y descubre la nada, la indigencia, la inhospitalidad.

En la historia, Hitler, lector de Heidegger y Nietzsche, correspondiendo en el diálogo entendió que el sentido de la filosofía del superhombre era «la formulación de una declaración de guerra» y señaló que «para llevarla a la victoria, debemos transformarla en un movimiento de combate»<sup>2</sup>. De modo que su lucha fue *crear* las condiciones salvajes para que el superhombre experimente el valor y pase por encima del infrahombre.

Desde este punto de vista, para continuar el diálogo una vez hemos teorizado sobre el sentido metafísicamente humano, tenemos que analizar su puesta en práctica para pensar si la condición humana de trascender la condición infrahumana es el valor saludable que muestra la humanidad. Vamos a discutir si en el salto del «tranhombre» sobre «el hombre antiguo» se

---

<sup>2</sup> Sherratt Y. *Los filósofos de Hitler*. Cátedra, Madrid, 2014. p. 61

mantiene el valor humano, porque mantenerse en el éxtasis del pensamiento ya no es posible. Sabemos que el valor del sentido humano se revela (y se rebela) en la ferocidad, dirigiéndose a la muerte, correspondiendo con la nada, y lo que ahora está por probar y experimentar es que la humanidad pueda trascender la condición mortal y manifestar con sentido un valor superior.

Así pues, vamos a discutir si es posible reconocer el valor íntegro de la condición humana mortal, porque la historia viene mostrando el desequilibrio del ser humano, lo inconmensurable de su sentido, lo ambivalente de su valor. En teoría la condición humana es ser paciente y sanar. El valor del sentido es iluminar la vida y la muerte, alumbrar libros y hacer que ardan, pero como apuntó Heine, «ahí donde se queman libros se acaba quemando también seres humanos»<sup>3</sup>, y en estas condiciones el salto de lo humano a lo monstruoso no queda a mucha distancia, de modo que vamos a discutir si en la historia (se) salva el valor del sentido humano.

El relato de la experiencia y los resultados del experimento pueden llevarnos a pensar que finalmente ser humano no es humano, pero por no apresurar el juicio, vamos a dialogar con Levi porque va a narrar «el experimento nazi» para «proporcionar documentación para un estudio sereno de algunos aspectos del alma humana».

Primo Levi va a manifestar «la vieja y feroz desazón» de sentirse hombre, por tanto, discutiendo con él vamos a poner a prueba el valor teóricamente saludable del ser humano, porque dando testimonio de su experiencia va a preguntar si la humanidad muestra enfermedad o inhumanidad; «una lógica dirigida al mal o una ausencia de lógica, el desarrollo racional de un asunto inhumano o a una manifestación, hasta ahora única en la historia y mal explicada, de locura colectiva»<sup>4</sup>.

El autor va a experimentar la doble condición humana mortal, consecuentemente, dialogando con él, en esta primera parte del capítulo vamos a poner a prueba el valor íntegro que en teoría pensamos y decimos tener, porque va a relatar «lo que hacen los hombres cuando saben que tiene que morir»<sup>5</sup>, y como ya señalaba Sócrates, «los hombres tiene capacidad de profetizar cuando van a morir»<sup>6</sup>, de modo que vamos a analizar el sentido que muestran frente a la muerte, y a discutir si es saludable o patológico, equilibrado o desequilibrado, humano o inhumano.

---

<sup>3</sup> Heine H. *Almensor*. Apud. Sherratt Y. *Los Filósofos de Hitler*. Cátedra, Madrid, 2014. p. 111.

<sup>4</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 562

<sup>5</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 34

<sup>6</sup> Platón. *Apología de Sócrates*. Gredos, Madrid, 2014. 39c

### 1.1 EL EXPERIMENTO

El experimento que se viene proyectando en la historia clínica tiene como objetivo trascender la condición mortal, y para ello se ha prescrito que el superhombre pase por encima del infrahombre. Pero ahora vamos a cuestionar el sentido de esta condición humana, vamos a pensar a dónde dirige el proyecto, porque no sabemos si refleja la salud o la enfermedad.

El valor humano tiene doble condición y es «descender a la pobreza de la existencia» y mostrar la respuesta a la mortalidad. Como ya sabemos, la condición del valor es conflictiva porque solo la experiencia de la inhospitalidad descubre la conciencia, solo el dolor despierta el sentido, así que vamos a intentar orientarnos en la oscuridad que ahora proyecta el sentido asombroso para discutir si es posible atravesar lo infrahumano y trascender la condición mortal manteniendo el equilibrio, pues esta es la condición del valor superior que hay que demostrar.

Después de la revisión hecha en la historia clínica sabemos que ahora se trata de «experimentar en nosotros el nihilismo para llegar a comprender cuál era el verdadero valor de los valores», y para ello Nietzsche prescribió ese ejercicio que consiste en «bajar desde la plenitud y autoseguridad hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence*»; para experimentar si el impulso moribundo y su «secreto trabajo» proyectan el sentido de tal modo que ascienda hacia plenitud.

Por tanto ahora, para continuar la historia vamos a profundizar en el salto del superhombre sobre el infrahombre, porque no sabemos si el valor de su sentido se pierde en el descenso o si «retorna eternamente» con valor íntegro y renovado. Vamos a poner a prueba el teórico sentido humano en el experimento, y a discutir su valor saludable o patológico con Levi, porque va a participar del experimento relatando cómo, en condiciones de nihilidad, la humanidad saca el valor de verdad. Pero con él vamos a cuestionar el valor en teoría humano, porque en su experiencia en «los campos de concentración» no se muestra la salud de la humanidad pero tampoco la enfermedad mental, sino «la lógica insolente», «la arrogancia y el radicalismo, la hybris y el Grundlichkeit<sup>7</sup>». En el experimento se demostraría que el desequilibrio de la humanidad no es orgánico sino axiológico, de modo que lo que se creía su valor, ahora se revelaría su dolor.

En el análisis de Levi, experimentar «el tormento del cuerpo y del espíritu, mítico y dantesco» era el «fruto de la educación». Humillar y hacer sufrir era «el oficio de cada día; no pensaban en ello, no tenían segundos fines: el fin era aquél», no porque estuviesen hechos de una

---

<sup>7</sup> Meticuloso, profundo.



«sustancia humana perversa, distinta de la nuestra», «sencillamente habían estado sometidos durante algunos años a una escuela donde la moral corriente había sido subvertida».

«Todos esos sufrimientos eran la consecuencia de una tesis, la del presunto derecho del pueblo superior a reducir a la servidumbre o a eliminar al pueblo inferior»<sup>8</sup>.

La experiencia tortuosa de experimentar la muerte y la nada, la desdicha y la monstruosidad con el fin de superarla no es fruto de la enfermedad mental sino de lo que se creía su salud: su desmesura, sus valores, su jerarquía axiológica, que se dirige lógicamente por este orden y esta orden de que lo superior pase por encima de lo inferior. Levi identifica «la lógica de los campos» y entiende que aunque el experimento no muestra la enfermedad mental muestra una enfermedad en el sentido humano, porque «la filosofía» que prescribe que las razas débiles deben caer frente a las fuertes «yace en el fondo de las almas como una infección latente».

La humanidad muestra una «enfermedad infecciosa» que no se localiza en el pensamiento sino en el alma, pues si bien el pensamiento se dirige a corresponder con lo inferior, lo agonizante y decadente, no lo hace poniendo el alma en ello, con cuidado y dándole morada, sino combatiéndolo, eliminándolo y reduciéndolo a la servidumbre, porque ante la amenaza mortal desarrolla una respuesta que lógicamente va atacando hasta «la destrucción de un hombre».

En el experimento, la condición humana se va a manifestar trastornada porque no responde a la condición mortal con el corazón sino con la razón; no cuidado sino con violencia, de un modo enfermo e infeccioso. A diferencia de lo que experimentaban los pensadores y los poetas, en el relato de Primo Levi se señala que en la correspondencia con la mortalidad el ser humano pierde el valor de su sentido porque no responde convirtiendo lo salvaje en sagrado, lo mortal en vital, sino que responde a la ferocidad con ferocidad, a la muerte con muerte. No obstante, él no cree «que esta transformación hubiese sido planificada nunca ni formulada claramente en ningún nivel de la jerarquía fascista, en ningún documento, en ninguna “reunión de trabajo”».

«Era la consecuencia lógica del sistema: un régimen inhumano difunde y extiende su inhumanidad en todas direcciones, y especialmente hacia abajo; a menos que haya resistencias o temperamentos excepcionales»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 570

<sup>9</sup> *Ibíd*em p. 567

Podemos pensar con Levi que «la transformación de la esencia del hombre» no ha sido planificada ni formulada, pero habiendo revisado la historia clínica también podemos pensar que el experimento para poner a prueba la respuesta del valor humano a la muerte estaba prescrito. Como se señala, el experimento era «la consecuencia de la lógica del sistema», que aunque no se proyecta explícitamente es reconocible en luces y sombras, asombrosamente.

Sabemos que «la lógica del sistema» consiste precisamente en «lo inhumano que difunde y extiende su inhumanidad en todas direcciones, y especialmente hacia abajo; a menos que haya resistencias o temperamentos excepcionales». Sabemos que la lógica de occidente, que pone como condición de equilibrio el salto del infrahombre al superhombre, es la dinámica de nada y ser, nihilismo y metafísica, intemperie y morada, inhospitalidad y cura. Sin embargo vamos a discutir si «el sistema humano-inhumano» se sostiene en la bipolaridad o si está esencialmente desequilibrado, porque no hay certeza de que haya resistencia a la deshumanización.

Sospechamos que en este experimento falta la condición de equilibrio porque falta el valor excepcional cuando la inhumanidad se extiende y difunde, pues a juicio de Levi el sentido humano se infecta cuando se encuentra frente a lo infrahumano. No obstante, vamos a discutir la posibilidad de mantener el valor en la correspondencia con lo inhumano porque la doble condición de equilibrio y desequilibrio es resistir a la deshumanización y extenderla, insistir y desistir de la existencia, y aunque no sabemos si en esta tensión la humanidad se mantiene íntegra, hay que seguir pensando, porque aunque el pensamiento supone condiciones que extienden la inhumanidad y condiciones excepcionales que resisten a ella, no hay certeza de que la condición se cumpla.

Levi señala que el experimento nazi dio lugar a una «excepcional condición humana» surgida de «una muestra representativa, no seleccionada, de la humanidad» en «situación de pura supervivencia». Los campos de concentración eran «un laboratorio cruel en el cual podía asistirse a situaciones y comportamientos nunca vistos antes, ni después, ni en otra parte»<sup>10</sup>. Así pues, vamos a analizar a la excepcional condición humana que se encuentra entre la vida y la muerte para pensar el valor que muestra en el experimento; si responde y resiste a la inhumanidad.

---

<sup>10</sup> Ibídem p. 552

El experimento es el siguiente:

«Enciérrense tras la alambrada de púas a millares de individuos diferentes en edades, estado, origen, lengua, cultura y costumbres, y sean sometidos aquí a un régimen de vida constante, controlable, idéntico para todos y por debajo de todas las necesidades: es cuanto de más riguroso habría podido organizar un estudioso para establecer qué es esencial y qué es accesorio en el comportamiento del animal-hombre frente a la lucha por la vida»<sup>11</sup>.

La experiencia que va a relatar el autor es un estudio proyectado para «establecer qué es esencial y qué es accesorio en el comportamiento del animal-hombre frente a la lucha por la vida». Es decir, un experimento para determinar la distinción del valor genuinamente humano cuando se encuentra entre la vida y la muerte, cuando «el espacio de elección moral esta reducido a la nada».

En el experimento se trata de experimentar y probar el valor que surge y se pierde en la nada; se trata de saber si frente a la muerte el ser humano muestra valor excepcional, si en lo feroz crece lo salvado, si en la intemperie se levanta una morada, si la voluntad domina los valores. Se trata de probar esta lógica del sistema, esta dualidad dinámica, este equilibrio, y saber si en la lucha por la vida, frente a lo inhumano resiste un valor esencialmente humano.

Siguiendo el experimento, en este momento de la historia clínica nos vemos llevados a continuar discutiendo el valor que el ser humano muestra frente a la lucha por la vida, pero si hasta ahora hemos orientado el dialogo a partir del sentido del «hombre-dios», la palabra del filósofo y el poeta, la lógica del sistema ahora obliga a «descender a la pobreza de la existencia» y a corresponder con el sentido del «animal-hombre».

Continuemos entonces la historia para discutir si entre la intemperie y la morada, entre la tierra y el cielo se mantiene el valor del sentido humano y la humanidad se salva de la muerte.

Vamos a discutir la posibilidad porque Levi va a experimentar y relatar la dinámica de «el que da y el que recibe, la fuerza agresiva y la defensiva, el carácter que investiga y el que ofrece información», pero no sabemos si «los dos a una» muestran la humanidad o la monstruosidad. No tenemos certeza, pero vamos a discutirlo porque intuimos cierta lógica en la experiencia y volvemos a dudar del valor y la falta de valor del sentido humano.

---

<sup>11</sup> Levi P. *Si estos es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 117

## 1.2 LA DESHUMANIZACIÓN

En la historia clínica por ahora hemos aprendido que la condición para que el ser humano muestre su valor y se mantenga en la lucha por la vida es que primeramente experimente la deshumanización, porque en teoría el temor y el dolor desvelan la conciencia del cuidado y despiertan el sentido de la humanidad. Por ello, vamos a profundizar en esta condición de la lógica que extiende y difunde la inhumanidad para ir discutiendo si en el experimento surgen resistencias y el ser humano muestra la excepción y prueba la regla que sostiene el sistema.

Primero vamos a analizar el proceso de deshumanización y luego vamos a discutir el valor ambiguo con el que el ser humano corresponde en la lucha por la vida, porque Levi hace notar que «si se hiere el cuerpo de un agonizante la herida empieza a cicatrizar, aunque todo el cuerpo vaya a morirse al día siguiente»<sup>12</sup>. Naturalmente la resistencia a la deshumanización puede ser en sí misma mortal. Como prescribía el pensamiento hay que pensar el sentido ambiguo que toma la vida, cómo se extiende y difunde, porque sabemos que la voluntad de vivir en estas condiciones puede ser salvaje, de modo que el valor del sentido humano puede mostrarse incapaz de equilibrar y mantener «la lógica del sistema». Pero vamos a pensar si en el salto del infrahombre al superhombre la humanidad trascienda o no la intemperie, la ferocidad, lo salvaje.

En el análisis de Levi los presos de los campos de concentración, sometido a condiciones de desnudez, soledad, incompreensión e intemperie, poseen únicamente «el valor biológico» de ser «candidato a sobrevivir» por sí mismo o no. La vida en el *Lager* es «el adiestramiento en la lucha de uno contra todos», porque «cada uno está desesperadamente, ferozmente solo».

«Todos son aquí enemigos o rivales. Esclavos y amos, amos que son esclavos de ellos mismos; el miedo mueve a unos y el odio a los otros, toda otra fuerza calla»<sup>13</sup>.

Levi describe el experimento como un proceso de «bestialización», como una inmersión en la intemperie, como la lucha salvaje, que como vamos a analizar se orienta en este sentido porque la operación consiste precisamente en violentar y atacar el valor del ser humano para que se revele (y se rebele) en «condiciones originales». El autor va a referir una «exterminación simbólica, una destrucción controlada, meditada, basada en razones», que consiste en eliminar o reducir a la

---

<sup>12</sup> Ibídem p. 177

<sup>13</sup> Ibídem p. 66

servidumbre el valor humano para que en la lucha por la vida, en la inhospitalidad, necesitado e inseguro responda y muestre su verdadera condición.

«En la práctica cotidiana de los campos de exterminación se realizan el odio y el desprecio difundido por la propaganda nazi. Aquí no estaba presente solo la muerte sino una multitud de detalles maniacos y simbólicos, tendentes todos a demostrar y confirmar que los judíos, y los gitanos, y los esclavos, son ganado, desecho, inmundicia. (...) La manera misma elegida para la exterminación (al cabo de minuciosos experimentos) era ostensiblemente simbólica. Había que usar, y se usó, el mismo gas venenoso que se usaba para desinfectar las estibas de los barcos y los locales infectados de chinches y piojos. A lo largo de los siglos se inventaron muertes más atormentadoras, pero ninguna tan cargada de vilipendio y desdén»<sup>14</sup>.

El experimento se proyecta con el sentido de «demostrar y confirmar» que el animal hombre no tiene valor y es la condición humana degenerada, el desecho, la inmundicia, la infección que hay que purificar, limpiar, superar. Levi narra cómo viajaron hacinados en vagones «como el ganado», como vivían «marcados como el ganado». Sin posibilidad de usar algo tan básico como la cuchara, para producir «el comer de las bestias»; «de pie, furiosamente, escaldándonos la boca y la garganta, sin tiempo para respirar». Como bestias porque «sin cuchara, el potaje diario no podía tomarse más que a lametazos, como hacen los perros; solo después de muchos días de aprendizaje llegaba a saberse que en el campo existían las cucharas pero que había que comprarlas en el mercado negro, pagándolas con potaje o con pan». Como delincuentes o como bestias, en cualquier caso como infrahombres. Con la ropa rota, grande, pequeña, sucia, luchando hasta por un zapato, porque quien no posee ni siquiera zapatos «se deja de percibir a sí mismo como un ser humano y se siente como una lombriz: desnudo, pesado, innoble, inclinado hacia el suelo, sabiendo que podrá ser aplastado en cualquier momento»<sup>15</sup>.

En el experimento «el enemigo no solo debía morir, sino morir de tormento», aplicándosele «la máxima carga de sufrimiento físico y moral». Toda operación estaba estudiada con la «deliberada intención de humillar».

Las condiciones del proyecto para que el superhombre pase por encima del infrahombre son primeramente subvertir el sentido del valor humano, degradarlo porque la primera condición

<sup>14</sup> Ibídem p. 239

<sup>15</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 569

de la doble condición del superhombre es «deshacer el salto ontológico» y volver a un estado salvaje. Pero es cuestionable el valor que demuestra en la operación, así que hay que discutir si se convierte o pervierte el sentido humano, porque el proyecto es experimentar la animalidad para superarla, pero no parece que se pueda salir de lo salvaje; este parece ser el fin.

En la operación parece que el superhombre pierde parte de su valor, pero vamos a discutir la posibilidad de que recupere el sentido de la condición humana, porque en este momento de la historia se dirige a la ferocidad y a la muerte porque en teoría el proyecto es descubrir la nada del ser y proyectarse sobre el fondo de la angustia para tomar impulso del instinto de decadencia y superar la animalidad, pero no tenemos certeza de que se pueda recuperar y mantener la humanidad en la inhumanidad. No tenemos certeza de que en el diálogo se pueda corresponder a la condición inhumana manteniendo el valor del sentido humano. Inmerso en la experiencia Levi muestra perder el sentido de su condición; su valor, su integridad.

«Ya mi propio cuerpo no es mío: tengo el vientre hinchado y las extremidades rígidas, la cara hinchada por la mañana y hundida por la noche; algunos de nosotros tienen la piel amarilla, otros gris: cuando no nos vemos durante tres o cuatro días nos reconocemos con dificultad». «Ya estamos transformados en los fantasmas que habíamos vislumbrado anoche. Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca»<sup>16</sup>.

Frente a la muerte, «con intuición casi profética» Levi experimenta la verdad revelada, la destrucción del hombre, el límite de la miseria, el fondo de la condición humana. Ahora bien, ¿qué resto queda cuando «en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso uno no se puede asir a nada»? Como señalaba Heidegger, «ya solo queda el puro ser aquí», el ser en el mundo «arrojado a la responsabilidad de sí mismo». ¿Pero responde Levi por sí mismo?

---

<sup>16</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 60, 47

El autor asume la responsabilidad y señala que si queremos conservar «al menos el nombre» debemos «encontrar en nosotros la fuerza», ¿pero cómo es posible permanecer frente a la muerte y recuperar la identidad, la dignidad, el valor?, ¿es posible proyectarse sobre el fondo de angustia salvaje y mantener la humanidad?

«Imaginaos ahora un hombre a quien, además de a sus personas amadas, se le quite la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falta de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. Comprenderéis ahora el doble significado del término “campo de aniquilación”, y veréis claramente lo que queremos decir con esta frase: yacer en el fondo»<sup>17</sup>.

En estas condiciones, habiéndosele quitado literalmente todo lo que posee, el ser humano vale indiferentemente para vivir o morir; se reconoce vacío, perdido, reducido al sufrimiento y a la necesidad, sin dignidad ni juicio, animalizado, sin capacidad de trascender el fondo feroz de la condición humana. Por tanto, Levi prescribe «pensar cuanto valor, cuanto significado se encierra aún en las más pequeñas de nuestras costumbres cotidianas, en los objetos», porque «estas cosas son parte de nosotros, casi como miembros de nuestro cuerpo», y perderlas es perder el valor para vivir como seres humanos. El experimento tenía «la finalidad principal de destruir la capacidad de resistencia de los adversarios» y el autor reconoce su éxito. En estas condiciones no se podía conservar el valor y resistir a la deshumanización porque «en un tejido humano tan deteriorado e inestable» no podía «prender la mecha de la rebelión».

«Destruir al hombre es difícil, casi tanto como crearlo: no ha sido fácil, no ha sido breve, pero lo habéis conseguido, alemanes. Henos aquí dóciles bajo vuestras miradas, de nuestra parte nada tenéis que temer: ni actos de rebeldía, ni palabras de desafío, ni siquiera una mirada que juzgue»<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Ibídem p. 48

<sup>18</sup> Ibídem p. 186-7

Primo Levi da testimonio de la destrucción sin resistencias del valor humano en el experimento mortal, porque enfrentado a la muerte y al sufrimiento el ser humano no muestra temor, ni actos de rebeldía. No mira, no habla, pierde el nombre y el rostro. Es un humano vacío, sin fuerza, sin alma. Es un fantasma destinado a una muerte sin paz ni fe. Es un animal humano.

«Debemos estar manchados por una misteriosa y gravísima culpa. Nos oyen hablar en muchas lenguas diferentes que no comprenden y que suenan a sus oídos grotescas como voces de animales; nos ven innoblemente sometidos, sin pelo, sin honor y sin nombre, golpeados a diario, más abyectos cada día, y nunca descubren en nuestros ojos una chispa de rebeldía, de paz ni de fe. Nos saben ladrones e indignos de confianza, enfangados, andrajosos y hambrientos y, confundiendo el efecto con la causa, nos juzgan dignos de nuestra abyección. ¿Quién podría distinguir nuestras caras?»<sup>19</sup>.

El experimento progresa porque demuestra que el sentido de los infrahombres es morir: no se resisten, no tienen valor para convertir la condición salvaje, siguen la lógica deshumanizante sin mostrar valor excepcional. Siguen «la hipnosis del ritmo» que «mata el pensamiento y calma el dolor», y aunque conserven el sentido pierden su valor humano. Son «neutro singular».

Levi señala cómo, cuando suena la música, «nuestros compañeros, afuera en la niebla, salen en formación»

«Como autómatas; tienen las almas muertas y la música los empuja, como el viento a las hojas secas, y es un sustituto de su voluntad. La voluntad ya no existe, cada latido se convierte en un paso, en una contracción refleja de los músculos desechos (...) no piensan y no quiere, andan». «Tiene un modo de andar extraño, inhumano, duro, como fantoches rígidos que solo tuviesen huesos: pero andaban marcando escrupulosamente el tiempo de la música»<sup>20</sup>.

Los «no hombres» que marchan y trabajan en silencio, «apagada en ellos la llama divina», están «demasiado vacíos para sufrir». «Se duda en llamarlos vivos, se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla»<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Ibídem p. 155

<sup>20</sup> Ibídem p. 76, 51

<sup>21</sup> Ibídem p. 121



En el experimento mortal el ser sigue siendo pero sin ser humano; sin poseer sentido humano sino poseído por un sentido indiferente, inhumano, que solo experimenta la desnudez, la nihilidad, la intemperie, porque el sentido perdido de la humanidad ya no proyecta la trascendencia y la elevación, ya no puede escapar de la ferocidad, ya no tiene valor. En «el umbral de la casa de los muertos» no queda más que «lo necesario para sufrir el hambre y el frío», el sentido se limita a sentir lo salvaje y a seguir «la lógica de la supervivencia», que no supera la condición mortal sino que se dirige constante pero desequilibradamente a ella.

«Esta habrá de ser nuestra vida. Cada día según el ritmo establecido, salir y entrar; trabajar, dormir y comer; ponerse enfermo, curarse, morir»<sup>22</sup>.

El proyecto tiene sentido pero su sentido está subvertido, el superhombre tiene valor pero es mortal. En el *Lager* el proyecto es enfermar, curarse y morir, ¿qué sentido tiene entonces la experiencia?, ¿su valor es humano o inhumano?, ¿a dónde lleva el proyecto de curación? Parece que lleva a la nada. El proyecto arrojado está inmerso en la nada; va de la nada a la nada.

Primo Levi señala que «la gama de los experimentos iba desde el estudio de nuevos medicamentos en prisioneros indefensos hasta torturas insensatas y científicamente inútiles»; inmersiones en agua helada, cámaras de descompresión para establecer a qué altura la sangre humana empieza a hervir, experimentos con gemelos muertos a la vez...<sup>23</sup>

En «el experimento nazi» los hombres y las mujeres son «degradados al nivel de conejillos de india, para, antes de suprimirlos, experimentar medicamentos». Levi reflexiona sobre lo absurdo del proyecto y sobre «la crueldad típica y sin fin aparente, pero altamente simbólica» con la que se trataban «los despojos humanos después de la muerte». El aprovechamiento de los cadáveres, «tratados como cualquier materia prima anónima, de la que se extraía el oro de los dientes, los cabellos como materia textil, las cenizas como fertilizante agrícola».

«El trato que se les daba en el *Lager* dejaba claro que no se trataba de restos humanos, sino de materia bruta, indiferente, en el mejor de los casos, buena para algún uso industrial»<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Ibídem p. 58

<sup>23</sup> Anexo I

<sup>24</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 239

Los cabellos eran «comprados por algunas fábricas textiles alemanas que la usaban para la confección de cutí y otras tejidos industriales». Las ceniza, que contenían dientes y vértebras, se usaban para «rellenar terrenos palúdicos, como aislante térmico en los intersticios de las construcciones de madera, como fertilizante fosfórico; especialmente se usaron como arena para cubrir los caminos de la aldea de las SS»<sup>25</sup>.

El experimento para que el superhombre pase por encima del infrahombre y manifieste el valor superior tiene sentido, pero su sentido no es humano sino monstruoso. El proyecto de levantar una morada sobre lo salvaje acaba destinado a lo salvaje. El ser humano no puede trascender la condición mortal y dirigirse a la cura. La humanidad no puede trascender el nihilismo y resistir a la deshumanización porque se ha infectado de inhumanidad. Así pues, hay que seguir discutiendo si el ser humano mantiene el sentido equilibrado cuando se dirige a la muerte, porque en la ausencia de mundo suprasensible, cuando se ha revelado la parte salvaje de la metafísica se extiende una nada que la humanidad no puede superar. En este momento de la historia «la metafísica de la cura» no procura vida, y el ser humano que la soporta se hunde.

Sobre el resto mortal que queda del encuentro de la dualidad dinámica se levanta una morada, pero se descompone y extiende una infección. En el experimento del superhombre y del infrahombre comprobamos que la humanidad no mantiene el equilibrio sino que en el ejercicio de huir de la inhospitalidad se pierde. En el ejercicio de corresponder con la condición mortal el ser humano se infecta de inhumanidad; no experimenta «lo salvado» sino «lo monstruoso».

«La Buna es desesperada y esencialmente opaca y gris. Este desmesurado enredo de hierro, de cemento, de barro y de humo es la negación de la belleza. Sus calles y sus edificios se llaman como nosotros, con números o letras, o con nombres inhumanos y siniestros. Dentro de su recinto no crece una brizna de hierba, y la tierra está impregnada por los jugos venenosos del carbón y del petróleo, y nada más que las máquinas y los esclavos están vivos: y más aquellas que estos»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 578-9

<sup>26</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 100

### 1.3 EL VALOR FRENTE LA MUERTE

En el análisis de Levi el experimento humano de dirigirse a la muerte para superarla ha mostrado primeramente tener un sentido salvaje, una moral subvertida, un desequilibrio profundo porque el proyecto tiene como origen y fin la muerte, de modo que lo que es sentido en el experimento es la falta de sentido, la nada de la angustia, la infección de inhumanidad. A diferencia de lo que proyectaba el pensamiento, ante la experiencia mortal parece que no resiste el valor para operar con sentido. Por tanto, con Levi vamos a meditar en el hecho de que «todos, maestros y discípulos, hayan ido apartándose de la realidad a medida que su moral se fue apartando de esa moral común a todos los tiempos y a todas las civilizaciones, que es parte de nuestra herencia humana»<sup>27</sup>.

El proyecto heredado de trascender la condición mortal se ha alejado de la moral y ha caído en la práctica de la crueldad inútil. Con un destino mortal ineluctable lo que experimenta Levi no es tener valor sino perderlo; no el ser sino la nada, no la salvación sino el infierno.

«Hoy, en nuestro tiempo, el infierno debe de ser así, una sala grande y vacía y nosotros cansados teniendo que estar en pie, y hay un grifo que gotea y el agua no se puede beber, y esperamos algo realmente terrible, y no sucede nada y sigue sin suceder nada. ¿Cómo vamos a pensar? No se puede pensar, es como estar muertos. Algunos se sientan en el suelo. El tiempo transcurre gota o gota»<sup>28</sup>.

Frente a la experiencia de la muerte solo es sentido lo inhóspito. En estas condiciones se ha perdido el sentido de la morada y ya no se puede ni pensar, porque «la lucha contra el hambre, el frío y el trabajo deja poco margen al pensamiento». Frente a la muerte todo es nada; «nada como todo es nada aquí abajo, salvo el hambre dentro, y el frío y la lluvia alrededor». Como recuerda Levi, si se hace difícil «imaginarse cómo estos hombres vivieron día a día, se contemplaron a sí mismos y aceptaron su condición» es porque este «laboratorio cruel» simulaba el «umbral de la oscuridad y del terror de un espacio no terrestre», donde lo «la solución final» era «morir».

No obstante, si recordamos, la visión del «umbral de la muerte» llama al ser humano en su esencia para que manifieste el valor de su sentido frente a la condición mortal, de modo que vamos a volver a preguntar qué hacen los hombres cuando saben que van a morir.

---

<sup>27</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 562

<sup>28</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 42

«Vamos a morir todos, estamos a punto de morir: si me sobran diez minutos entre la diana y el trabajo quiero dedicarlos a otra cosa, a encerrarme en mí mismo, a echar cuentas o tal vez a mirar el reloj y a pensar que puede que lo que esté viendo por última vez; o también a dejarme vivir, a darme el lujo de un ocio minúsculo»<sup>29</sup>.

Ante «la posibilidad de la imposibilidad de la existencia», y consciente de la inminente renuncia de sí, Levi quiere encerrarse en sí mismo, echar cuentas o darse un lujo minúsculo. Entre la diana y el trabajo quiere dedicar el tiempo «a otra cosa». Como el poeta, experimenta que la muerte «siempre pronta» eleva el tono de la vida y llama al ser humano a dejarse vivir, a contar el tiempo y a pensar que puede que lo experimente por última vez. En el umbral de la casa de los muertos experimenta lo precioso, lo sagrado de la vida, frente a la que no sabe qué hacer, pero sí sabe que en estas condiciones entre la vida y la muerte hay que hacer algo distinto a ir de la diana al trabajo. En estas condiciones Levi quiere mantener el sentido y trascender la condición mortal, ¿pero puede hacerlo?, ¿realmente es posible la curación que prescribía el pensamiento? En la experiencia de Levi «el tiempo de meditar, el tiempo de asumir las cosas se había terminado, y cualquier intento de razonar se disolvía en un tumulto sin vínculo»<sup>30</sup>.

«La sabiduría consistía en no tratar de entender, ni imaginarse el futuro, no atormentarse por cómo y cuándo acabaría todo: no hacer y no hacerse preguntas»<sup>31</sup>.

En el experimento el sentido humano se muestra sin capacidad de trascender. «El problema del futuro remoto se ha descolorido, ha perdido toda su agudeza, frente a los mundos más urgentes y concretos: cuando comeremos hoy, si nevara, si habrá que descargar carbón».

«En el *Lager* se pierde la costumbre de esperar, y también la confianza en la propia razón. Pensar es inútil, porque los acontecimientos se desarrollan las más de las veces de manera imprevisible; y es perjudicial, porque mantiene viva una sensibilidad que es fuente de dolor y que alguna próspera ley natural embota cuando los sufrimientos exceden un límite»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Ibídem p. 64

<sup>30</sup> Ibídem p. 35

<sup>31</sup> Ibídem p. 149

<sup>32</sup> Ibídem p. 211

En estas condiciones el ser humano se trastorna aunque se resista a perder el sentido. Dirigiéndose a la muerte no busca la vida sino que suspende el sentido. No puede pensar ni planear porque es inútil y doloroso, porque lo que pasa no se puede ver, ni comprender, ni corresponder, de modo que una pródiga ley natural responde embotando el sentido, anestesiándolo para que no sufra. De modo que vamos a discutir si después de esta respuesta natural al sufrimiento el ser humano recupera el sentido equilibrado y responde a la muerte, porque Levi señala que en estas condiciones la respuesta no es meditar, ni razonar, ni entender, ni imaginarse el futuro.

¿Cuál es entonces la respuesta del ser humano a la muerte? Para Levi «fueron las incomodidades, los golpes, el frío, la sed, lo que nos mantuvo a flote sobre una desesperación sin fondo. No el deseo de vivir, ni una resignación consciente». En la lucha por la vida, en la intemperie el ser humano responde naturalmente, y para mantener el equilibrio embota la sensibilidad y suspende el pensamiento. En condiciones de supervivencia el valor que mantiene al ser humano se altera; no es sobrenatural sino natural, porque «frente a la necesidad y el malestar físico oprimente, muchas costumbres e instintos sociales son reducidos al silencio».

«La cultura podía servir, aunque solo fuese en algún caso marginal, y durante breves periodos. Podía embellecer algún momento, establecer una unión fugaz con algún compañero, mantener viva y sana la mente. Pero no era útil para orientarse y entender». «La razón, el arte, la poesía no ayudan a descubrir el lugar del que han sido proscritas. En la vida cotidiana de “allá”, hecha de tedio salpicado de horror, era saludable olvidarlas, de la misma manera que era saludable aprender a olvidar la casa y la familia; no estoy hablando de un olvido definitivo, del que, por lo demás, nadie es capaz, sino de una relegación a ese desván de la memoria donde se acumula el material que estorba y que ya no sirve para la vida de todos los días. (...) La lógica y la moral impedían aceptar una realidad ilógica e inmoral: de ello resultaba un rechazo de la realidad que, por lo general, llevaba rápidamente al hombre culto a la desesperación; sin embargo, las variedades del animal-hombre son innumerables, y yo he visto y descrito hombres de cultura refinada, especialmente jóvenes, deshacerse de ella, empequeñecerse, barbarizarse y sobrevivir»<sup>33</sup>.

En contra de lo que suponían los filósofos, la razón, el arte o la poesía no sirven «para la vida de todos los días», no sirven en la lucha por la vida porque en condiciones salvajes la

---

<sup>33</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 595

condición para sobrevivir es deshacerse de la cultura refinada y barbarizarse. Lo saludable para mantener el equilibrio en la intemperie es deshacerse conscientemente de la humanidad y dejarse llevar por la hipnosis del ritmo feroz de la existencia, porque en estas condiciones mostrar un valor excepcional y resistirse a la deshumanización es la condición del desequilibrio; lo dañino, lo inútil, lo doloroso. Lo saludable es «relegar y olvidar» el valor del sentido humano del lugar del que ha sido proscrito, porque la lógica y la moral impiden corresponder con una realidad ilógica e inmoral, que rechaza el sentido, y como ya sabemos, «llevaba rápidamente al hombre culto a la desesperación». Así pues, a diferencia de lo que suponía Buber, en condiciones de intemperie el sentido humano no muestra su valor buscando a otro ser humano y comunicando con él en un mundo común valioso, sino mimetizándose con la animalidad y siguiendo sus relaciones salvajes. A través de su sentido el ser humano no se dirige a lo salvado sino también a lo feroz, por tanto, en esta historia no solo demuestra valor sino también falta de valor.

En el experimento del que da testimonio Primo Levi el sentido del ser humano se anula.

«El uso de la palabra para comunicar el pensamiento, ese mecanismo necesario y suficiente para que el hombre sea hombre, había caído en desuso. Era una señal, para aquellos, no éramos ya hombres; con nosotros, como con las mulas o las vacas, no existía una diferencia sustancial entre el grito y el puñetazo»<sup>34</sup>.

Levi hace notar un «lenguaje áspero» naciendo en el experimento. En el *Lager* «decimos, hambre, dolor, cansancio, miedo, invierno y son otras cosas, son palabras libres, creadas y empleadas por hombres libres». «Aquí nadie habla verdaderamente de buena gana». «La necesidad de solidaridad, de una voz humana, de un consejo, incluso solo de alguien que escuchase, era permanente y universal». «Damos vueltas en busca de una voz, de un rostro amigo, de un guía» pero es algo que «se satisfacía raramente».

Sin embargo, el autor va a cuestionar que la incomprensión, el silencio y la soledad sean «la condena inherente a la condición humana», porque «podemos y debemos comunicarnos», pues «es una manera fácil y útil de contribuir a la paz ajena y a la propia». «El silencio, la ausencia de señales, es a su vez una señal, pero ambigua, y la ambigüedad genera inquietud y sospecha». El silencio ahonda el sufrimiento del ser humano porque «rechazar la comunicación es un pecado;

---

<sup>34</sup> Ibídem p. 549

para la comunicación, y en espacial para su forma altamente evolucionada y noble del lenguaje, estamos biológica y socialmente predispuestos».

«Negar la posibilidad de la comunicación es falso: siempre es posible. Todas las razas humanas hablan; ninguna de las especies no humanas sabe hablar»<sup>35</sup>.

En el experimento no se cumple la condición humana de pensar y hablar entre seres humano cuando se experimenta la muerte. En el experimento no se encuentra la curación. Pero lo que hace notar Levi es que si no se cumple con la condición es por un pecado, por una falsedad, porque no hay buena gana. Si el ser humano no se cura de la muerte no es porque tenga una enfermedad física o metafísica, pues está biológica y socialmente predispuesto para ello. Ahora bien, ¿por qué no contribuye a la paz propia y ajena desarrollando su sentido saludable?

Vamos a investigarlo, porque el autor señala que en el experimento «hemos tenido ocasión de aprender que en el gran continente de la libertad, la de la comunicación es una provincia importante», que hay que defender y resistirse a perder porque su valor no solo es la condición para comprender y entender sino también para procurar paz y solidaridad. Por esta razón del corazón el sentido humano no debe caer en desuso, olvidarse o relegarse, porque estamos predispuestos a ello, y es una manera «fácil y útil» de curar la angustia, la inquietud, la soledad y el silencio. Desde este punto de vista podemos entender que el sentido humano tiene valor aunque lo pierda, ¿pero en el experimento puede reconstruir el mundo salvado «incesantemente al compás de los encuentros humanos»? ¿en el dialogo entre seres humanos puede encontrar la curación?

Levi describe el *Lager* como una «Torre de Babel» cimentada por «el odio y la discordia» que extiende el odio y la discordia, donde se odia «el demente sueño de grandeza de nuestros amos, su desprecio de Dios y de los hombres, de nosotros los hombres».

«Todavía hoy, como en aquella fábula antigua, todos nosotros sentimos, y los mismos alemanes sienten, que una maldición no trascendente y divina sino inmanente e histórica se cierne sobre la insolente trabazón, fundada en la confusión de las lenguas y erigida desafiando al cielo como una blasfemia de piedra»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Ibídem p. 536-47

<sup>36</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 101

Como en una maldición, la morada erigida se descompone por el odio y la discordia, por la confusión y subversión del sentido humano. Desentendido en el dialogo, el ser humano no resiste la intemperie y la inhumanidad. No trasciende la soledad y el silencio porque en estas condiciones el valor de su sentido es doloroso, inútil, dañino, perjudicial porque en un mundo sin sentido nada vale el sentido cuidado, el pensamiento sereno, el dialogo constructivo, el proyecto de curación. El experimento muestra el mundo humano suspendido en la nada, «olvidado, relegado», pero en esta experiencia la humanidad no experimentaría el éxtasis y el impulso sino «todo el mal».

«Si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento»<sup>37</sup>.

Para Levi «todo el mal de nuestro tiempo» está en el ser humano sin ser «humano»; en el ser humano inmerso en la nada, sin una huella de pensamiento porque sobre el fondo de angustia se vuelve indiferente y distingue lo fundamental. En estas condiciones no conserva el valor excepcional y no resiste a la inhumanidad, porque ante la costumbre de la muerte, «el límite entre cultura e incultura desaparecía». La muerte «trivial, burocrática y cotidiana» embota la sensibilidad y altera el sentido, que como resistencia se desequilibra hacia lo salvaje pero pierde el valor. En esta operación de supervivencia se revela (y se rebela) el ser humano indiferente, sin distinción frente a la condición mortal, desequilibrado, contagiado de inhumanidad.

«Es hombre quien mata, quien comete o sufre injusticias; no quien, perdido todo recato, comparte la cama con un cadáver. Quien ha esperado que su vecino termine de morir para quitarle un cuarto de pan, está, aunque no sea culpa suya, más lejos del hombre pensante que el más zafio pigmeo y el sádico más atroz. Parte de nuestra experiencia reside en las almas de quien se nos aproxima: he aquí por qué es no humana la experiencia de quien ha vivido días en que el hombre ha sido una cosa para el hombre». «Los personajes de estas páginas no son hombres, su humanidad está sepultada, o ellos mismos la han sepultado, bajo la ofensa infligida a los demás». «Todos los escalones de la demente jerarquía querida por los alemanes, están paradójicamente emparentados por una unitaria desolación interna»<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Ibídem p. 121

<sup>38</sup> Ibídem p. 212,156



## 1.4 EL LIMBO

En el experimento para probar la resistencia del valor humano a la muerte Levi ha aprendido que «son pocos los hombres que saben caminar a la muerte con dignidad, y muchas veces no aquellos de quienes lo esperaríamos», de modo que vamos a seguir dialogando para cuestionar el valor del ser humano cuando se dirige a cumplir con la condición mortal. Vamos a discutir si es desolación o valor excepcional, si insiste o resiste a la inhumanidad, si tiene un valor esencial o accesorio.

En el experimento hemos reconocido al ser humano sin ser humano, perdiendo el valor, deshumanizado frente a la muerte, cumpliendo con su condición animal y fantasmal, buscando el equilibrio así, porque en condiciones no humanas el valor es mimetizarse, relegar u olvidar la condición humana para no sufrir, no enloquecer, no desesperar. Sin embargo, vamos a discutir si la humanidad puede recuperar el valor de su sentido, porque ya sabemos que no sufre una enfermedad mental sino una especie de infección en el alma, y ahora hay que probar si la condición humana resiste y mantiene el sentido frente a la muerte y cura la condición inhumana.

Vamos a discutir si el ser humano recupera el sentido frente a la muerte y mantiene el valor de curarla y curarse de ella porque Levi también va a experimentar el tránsito del infierno que es el campo a la enfermería, que él llama el limbo<sup>39</sup>, pero encontrándose entre la inhospitalidad y la cura, por experiencia dudamos que pueda recuperar el sentido. No obstante, el autor señala que «quien tiende a curarse, en *Ka-Be*<sup>40</sup> se cura; quien tiende a agravarse, de *Ka-Be* lo mandan a la cámara de gas. Y eso porque, por fortuna, nosotros entramos en la categoría de “judíos económicamente útiles”»<sup>41</sup>. En *Ka-Be* «al que todavía le queda un germen de conciencia la recupera». Cuando se está trabajando se sufre y no queda tiempo para pensar, pero en la enfermería no hace frío, no hay que trabajar, no pegan, solo se sufre el hambre y dolor de las enfermedades. «El barracón, cargado de humanidad doliente, está lleno de palabras», en él «llegamos a reflexionar en qué hemos sido convertidos, cuántos nos han quitado, qué es la vida»<sup>42</sup>.

Como señalaba Nietzsche, «los estados de necesidad hacen filosofía», de modo que vamos a detenernos en este ámbito clarividente demente de la curación y la muerte para discutir la posibilidad de mantener el equilibrio. Vamos a recapacitar con Levi sobre la posibilidad de que algo humano se salve, porque como ya sabemos la condición humana es corresponder con la

---

<sup>39</sup> Ibídem p. 75

<sup>40</sup> *krankenbau*: enfermería

<sup>41</sup> Ibídem p. 70

<sup>42</sup> Ibídem p. 80

condición mortal y aprender del dolor para mostrar el valor del sentido humano. Así que vamos a discutir si el valor que manifiesta es curar la mortalidad o experimentar la inhumanidad, porque no tenemos certeza de si en el experimento la humanidad se cura o muere, no sabemos si en la historia es paciente o sana. No hay certeza del valor del sentido pero vamos a seguir discutiéndolo porque el autor va experimentar el mal y va a mandar desde ahí un mensaje a los hombres libres, de modo que para continuar la historia clínica vamos a analizarlo y discutir lo que expresa.

«En el Ka-Be, paréntesis de relativa paz, hemos aprendido que nuestra personalidad es frágil, que está mucho más en peligro que nuestra vida; y que los sabios antiguos, en lugar de advertirnos “acordaos de que tenéis que morir” mejor habrían hecho en recordarnos este peligro mayor que nos amenaza. Si desde el interior del campo algún mensaje hubiese podido dirigirse a los hombres libres habría sido éste: no hagáis nunca lo que nos están haciendo»<sup>43</sup>.

Desde el limbo, paréntesis de relativa paz, Levi recupera la conciencia y señala que en estas condiciones lo mejor que puede recordar el pensamiento no es que hay que morir, sino que muere antes la personalidad que la vida de la humanidad. De modo que para mantener el equilibrio el ser humano debe reorientar su sentido porque el peligro del que hay que cuidarse no es la muerte de la vida sino de la personalidad humana; no el valor biológico sino el valor de la persona.

La muerte de lo humano es «el mayor mal», de modo que la condición que señala en la correspondencia con los hombres libres es no repetir nunca este experimento que consiste en destruir la personalidad del ser humano, sino pensarla, cuidarla, recapacitar sobre ella. El mal de nuestro tiempo es «el alma extinguida antes de la muerte anónima», porque ahora lo sabemos, la destrucción del valor humano deja solo el ser salvaje; porque en este experimento la muerte no libera el alma sino que la extingue, y el resto que deja es un fantasma sin voluntad ni conciencia, un animal sin paz ni fe. Consecuentemente, para recuperar el valor del sentido, Levi señala que hay que atender a la mayor amenaza y cuidar la personalidad aunque el pensamiento recuerde que hay que morir. Porque la personalidad es frágil, está mucho más en peligro que la vida, porque aquél es el valor esencial y este el valor accesorio, porque la personalidad es la condición de existencia

---

<sup>43</sup> Ibídem p. 80-1

humana y la vida la condición de existencia no solo humana, de modo que perder la personalidad es perder el valor para vivir con sentido humano.

Desde este punto de vista el experimento para poner a prueba la «jerarquía axiológica» no solo muestra la condición desequilibrada sino también la condición equilibrada de la humanidad. Por tanto, vamos a seguir discutiendo cómo corresponde el ser humano cuando se encuentra entre la vida y la muerte, porque ya sabemos que en este experimento el valor esencial no se muestra conservando la vida sino la personalidad, pero resistir a un sistema que extiende y difunde la inhumanidad por ahora no ha parecido posible.

En el análisis de Levi «no hay duda» de que lo que ha mostrado el experimento es «la muerte del alma», pero «nadie puede saber cuánto tiempo, ni a qué pruebas podrá resistir su alma»

«Todo ser humano tiene una reserva de fuerzas cuya medida desconoce: puede ser grande, pequeña o inexistente, y solo en la extrema adversidad puede ser valorada»<sup>44</sup>.

Como ya se pronosticaba, el valor del ser humano solo puede ser valorado «en la extrema adversidad», pero en estas condiciones puede ser grande, pequeño o inexistente. «El experimento nazi» pone a prueba la resistencia del alma humana a la deshumanización pero parece que no hay certeza sobre los resultados porque el valor del alma humana es incalculable. Sabemos que la condición del alma humana está condicionada por cómo corresponda con «la extrema adversidad», por cómo insista y desista de la existencia. En este dialogo el valor del sentido humano ha mostrado medirse por el modo de dirigirse a la mortalidad, por cómo se relacione con lo que aumenta o conserva «la reserva de fuerzas». Como señalaba Heidegger, el sentido humano «no se orienta por el yo sino por aquello de que se cura acercando y des-alejado», porque de este modo físico y metafísico encuentra la posibilidad de mantener la integridad. Sin embargo, lo que sabemos ahora es que la condición humana para mantenerse entre la vida y la muerte es recuperar el sentido y hacer que el pensamiento recuerde que en este experimento no se trata de salvar la vida sino la personalidad. No curar la muerte sino el alma, porque su destrucción extiende y difunde la inhumanidad, de modo que la condición que hay que entender no solo es que hay que sobrevivir sino que hay que sobrevivir moralmente.

---

<sup>44</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 519

### 1.5 LA SUPERVIVENCIA MORAL Y FÍSICA

Después de haber escuchado el mensaje que lanza Primo Levi desde dentro del experimento, vamos a analizar si la humanidad cumple la condición y conservar el alma, para después discutir con qué valor, con qué sentido, con qué razón lo haría. Como dice el autor:

«En este lugar, lavarse todos los días en el agua turbia del inmundo lavabo es prácticamente inútil a fines de limpieza y de salud; pero es importantísimo como síntoma de un resto de vitalidad, y necesario como instrumento de supervivencia moral»<sup>45</sup>.

«El *Lager* es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no debemos convertirnos en animales; que aun en este sitio se puede sobrevivir, y por ello se debe querer sobrevivir, para contarlo, para dar testimonio; y que para vivir es importante esforzarse por salvar al menos el esqueleto, el armazón, la forma de la civilización. Que somos esclavos, sin ningún derecho, expuestos a cualquier ataque, abocados a una muerte segura, pero que nos ha quedado una facultad y debemos defenderla con nuestro vigor porque es la última: la facultad de negar nuestro consentimiento. Debemos, por consiguiente, lavarnos la cara sin jabón, en el agua sucia, y secarnos con la chaqueta. Debemos dar betún a los zapatos no porque lo diga el reglamento sino por dignidad y limpieza. Debemos andar derechos, sin arrastrar los zuecos, no ya en acatamiento de la disciplina prusiana sino para seguir vivos, para no empezar a morir»<sup>46</sup>.

Levi señala que en el experimento mortal los seres humanos solo conservan la facultad de negar el consentimiento a la muerte, y recuerda que deben defenderla con vigor, no por salud sino para no empezar a morir. No deben renunciar a su valor para resistir a la deshumanización y esforzarse en dar síntomas de vitalidad, porque aunque estén abocados a una muerte segura *deben querer* sobrevivir para contarlo, para dar testimonio. Aunque el sentido naturalmente dirija a la muerte deben querer conservar el sentido y seguir hablando, y para ello lo importante es salvar la personalidad humana, las formas civilizadas, los instrumentos de la supervivencia moral.

El auto nos recuerda que debemos resistir a la muerte y negarnos a la deshumanización conservando el alma, el sentido, la personalidad, la civilización, la limpieza, pero no porque sea un deber del reglamento sino porque es un deber del corazón; porque se debe querer ser digno.

---

<sup>45</sup> Ibídem p. 63

<sup>46</sup> Levi P. *Si estos es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 64

La condición es sobrevivir moralmente, y para ello Levi señala que el instrumento es conservar la personalidad, la dignidad, la limpieza, las costumbres humanas. Sin embargo, en el experimento comprobamos que si nos comprometemos con conservar el alma no es porque tengamos razón sino porque tenemos corazón y debemos querer conservarlo.

Levi se pregunta entonces, «¿es necesario establecer un sistema y practicarlo?, ¿no será más saludable tomar conciencia de no tener sistema?» Aunque el autor prescribe salvar las formas civilizadas y cuidarse, cuestiona el sentido que tiene «tragarse enteros los sistemas morales elaborados por los demás», porque experimenta que al sentido de la dignidad le falta el sentido y sospecha que lo más saludable es concienciarse de esta falta de sentido.

El deber de querer conservar la dignidad humana es el deber cordial que señala Primo Levi en el experimento, ¿pero en el experimento se cumple con el deber de querer al ser humano? ¿En esta historia el ser humano muestra su corazón?, ¿puede sanar la infección de su alma?

La prescripción es cuidar la personalidad en la correspondencia con la inhumanidad, pero ya sabemos que trascender la condición mortal y mantener la condición humana es el conflicto del superhombre, que dando el salto a las posibilidades de la existencia proyecta salvarse de la deshumanización saliendo de sí mismo para corresponder consigo mismo, pero no parece que mantenga el valor del sentido humano en esta «máquina de convertir animales». No hay certeza de que el superhombre salve realmente la condición mortal. Hay que seguir discutiéndolo.

En la experiencia de Levi «la facultad humana de hacerse un hueco es asombrosa»; el modo en que el ser humano resiste al sistema de deshumanización es «digno de estudio», pero lo interesante es la ambigüedad del valor de la supervivencia, porque se aprecia entre lo humano y lo no humano, y la distinción humana entre la vida y la muerte está a prueba en este momento. Los que sobreviven en el campo, «los salvados», los que por ello mismo pasan a ser «privilegiados» llegaban a poseer el valor porque van más allá de «la norma», trascienden la condición mortal pero no en un sentido metafísico, como proyectaba el pensamiento, sino en un sentido físico.

«Consumidas en dos o tres meses las reservas fisiológicas del organismo, la muerte por hambre o por enfermedades causadas por el hambre era el destino habitual del prisionero. Solo podía evitarse con un suplemento alimenticio y, para obtenerlo, se necesitaba tener

algún privilegio, grande o pequeño; es decir, un modo conferido o conquistado, astuto o violento, lícito o ilícito, de elevarse por encima de la norma»<sup>47</sup>.

En el experimento la humanidad expresa la distinción del valor dentro de un sistema que extiende y difunde la muerte, pero el valor del sentido que permite elevarse por encima de la norma y salvarse es grande y pequeño, conferido y conquistado, astuto y violento, lícito e ilícito, moral e inmoral. El sentido que permite elevarse, hacerse un hueco en la intemperie y conseguir aquello que vale la vida es humano y no humano. En el experimento la humanidad conserva el sentido de supervivencia y el valor para trascender la muerte, pero se muestra como un valor en conflictivo con la condición humana, de modo que en la lucha por la supervivencia no sobrevive moralmente, porque «hacer la guerra a todo privilegio inmerecido» es la condición de equilibrio humano, pero como dice Levi, aunque es «un acto de justicia» también es «una guerra sin fin».

En la lucha por la supervivencia el sentido que permite elevarse por encima de la norma y obtener el suplemento alimenticio para conservar la reserva de fuerzas y seguir viviendo es un privilegio diferente e indiferente al valor humano. Es una condición humana e inhumana, de modo que hay que cuestionar que el ser humano conserve el valor de su sentido aunque conserve el sentido de supervivencia y se salve. Levi apunta una «ley humana» que consiste en «que los privilegiados opriman a los no privilegiados» y una «ley feroz» que consiste en que «a quien tiene le será dado, a quien no tiene, le será quitado». Señala el equilibrio desequilibrado que manifiesta el sentido humano, porque en este experimento comprende que el valor de elevarse, trascender y sobrevivir no solo es un valor humano sino también inhumano.

En su experiencia «las vías de la salvación son muchas, ásperas e impensadas», no obstante, hace la distinción clásica entre lo bestial y lo divino, y señala que aunque los que se barbarizaban sobrevivían, «los creyentes vivían mejor»; los creyentes de cualquier credo resistían mejor a «la seducción del poder»<sup>48</sup>.

«Muchísimos han sido los caminos imaginados y seguidos por nosotros para no morir: tantos como son los caracteres humanos. Todos suponen una lucha extenuante de cada uno contra todos, y muchos, una suma no pequeña de aberraciones y de compromisos. Sobrevivir sin

---

<sup>47</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 501

<sup>48</sup> *Ibídem* p. 598

haber renunciado a nada del mundo moral propio, no ha sido concedido más que a poquísimos individuos superiores, de la madera de los mártires y los santos»<sup>49</sup>.

Levi observa que las maneras de cumplir con la condición humana y salvarse de la muerte son tan variadas como los caracteres humanos, sin embargo señala que en la lucha por la supervivencia la distinción del individuo superior no consiste en ser excepcional y salvar la vida de la muerte sino salvar la personalidad, el mundo moral propio. La condición de los que «viven mejor» no es conservar la vida sino el alma. A su juicio, en el experimento hay una jerarquía axiológica, y en ella, los que sobrevivían moralmente eran «los individuos superiores» porque se elevaban por encima de la norma no en un sentido físico sino metafísico, pues no adquirirían el privilegio por poseer el valor de vivir sino por tener el valor de vivir conservando el sentido. No obstante, señala que este valor superior era concedido a poquísimos individuos de naturaleza divina, de modo que en su experiencia no está claro que resistir a la deshumanización con integridad sea el valor que manifiesta el ser humano sino el ser divino.

¿El valor excepcional que resiste a la muerte es humano o sucede, como supone Pavese, que entre «lo salvaje y lo divino» desaparece lo humano?»<sup>50</sup> En la lógica del campo el sentido es morir, de modo que conservar el sentido de la vida y mantener el equilibrio con valor excepcional, aunque es el ejercicio para rebelarse contra la deshumanización, en él también se revela el ser humano contra su sentido, contra su condición, manifestándose excepcional de un modo ambiguo.

Así pues, voy a seguir discutiendo el valor del «hombre superior», porque sospechamos de su doble condición, porque en el experimento muestra el valor y conserva el sentido para elevarse física y metafísicamente, pero en el ejercicio de elevarse de una manera u otra pierde la humanidad, aunque podamos discutir si lo hace de un modo salvaje o divino.

El valor de los individuos superiores es conservar el alma aunque pierdan la vida, pero este superhombre que señala Levi está en lucha con aquél cuya voluntad es vivir, y no parece posible mantener el equilibrio de la doble condición y corresponder cumpliendo con la vida y con la personalidad. Entre la vida y la muerte el ser humano trasciende lo divino pero cae en lo salvaje.

«La convicción de que la vida tiene una finalidad está grabada en todas las fibras del hombre, es una propiedad de la sustancia humana. Los hombres libres llaman de muchas maneras a tal

<sup>49</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 122-0

<sup>50</sup> Pavese C. *Dialogos con Leucó*. Tusquets, Barcelona, 2001.

finalidad, y sobre su naturaleza piensan y hablan mucho: pero para nosotros la cuestión es más simple. Aquí y hoy, nuestra finalidad es llegar a la primavera»<sup>51</sup>.

Experimentando la fragilidad de la vida humana el sentido se equilibra y desequilibra entre la tierra y el cielo, entre la elevación y el hundimiento, entre la conciencia de ser nada y lo sagrado. En el experimento Primo Levi reconoce haber aprendido «que se pueda adorar al sol» y manifiesta conservar este sentido bipolar «lleno de una tristeza que es casi una alegría».

«¡Ah, poder llorar! ¡Ah, poder enfrentarse al viento como antes lo hacíamos de igual a igual, y no como aquí, como gusanos sin alma!»<sup>52</sup>.

Levi conserva el sentido y anhela trascender la condición mortal, experimentar el éxtasis de la existencia y enfrentarse al universo en igualdad de condiciones, pero se reconoce una bestia cansada, que habiendo perdido el sentido de elevación pierde el alma. Se reconoce presa de un sentido sagrado y salvaje que busca la salida desesperadamente pero sin valor.

«Es una suerte que hoy no sople el viento. Es extraño, de alguna manera se tiene siempre la impresión de tener suerte, de que cualquier circunstancia, tal vez infinitesimal, nos sujeta junto al abismo de la desesperación y nos permite vivir. Llueve pero no sopla el viento. O tal vez llueve y sopla el viento: pero sabes que esta tarde te toca a ti el suplemento de potaje y, entonces, también hoy encuentras fuerzas para superar la tarde. O incluso tienes lluvia, viento y el hambre cotidiana, y entonces piensas que si no te quedase otro remedio, si no sintieses en el corazón más que sufrimiento y tedio, como a veces sucede, que te parece en verdad yacer en el fondo, pues bien, aun entonces pensamos que si queremos, en cualquier momento, siempre podemos llegarnos hasta la alambrada eléctrica y tocarla o arrojarnos bajo los trenes que maniobran, y entonces dejaría de llover»<sup>53</sup>.

En la lucha por la supervivencia física y moral se conserva el valor del sentido, ¿pero este sentido manifiesta la locura humana o lo inhumano de su racionalidad?, ¿el valor excepcional o la falta de valor? Levi se encuentra entre la intemperie y la morada, entre lo feroz y lo divino, entre la

---

<sup>51</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 99

<sup>52</sup> *Ibídem* p. 98

<sup>53</sup> *Ibídem* p. 166-7



vida y la muerte, pero en esta ambigüedad de la experiencia su sentido no sabe qué es qué o qué corresponde al ser humano. Con la facultad que le queda no sabe cómo dirigirse en la existencia, si hacia la negación de la animalidad o hacia la negación de sí mismo, si hacia la afirmación de la vida o hacia la afirmación de la muerte. El autor señala no estar «lo suficientemente vivo para suprimirse» pero muestra «un insensato y loco residuo de inconfesable esperanza»; reconoce a los hombres «tentados por la esperanza de sobrevivir y por el pensamiento de la libertad».

Aunque el sentido contempla la muerte el sentido también busca la vida, porque aunque el destino esté previsto la condición humana es mantener el equilibrio. Para Levi «no hay felicidad ni infelicidad perfecta», porque la condición humana es «enemiga de cualquier infinitud», rechaza los «estados límite». «Así es la naturaleza humana, las penas y los dolores que se sufren simultáneamente no se suman por entero en nuestra sensibilidad, sino que se esconden, los menores detrás de los mayores, según una ley de perspectiva muy clara».

«Es algo providencial y que nos permite vivir en el campo. Y también es esta la razón por la cual con tanta frecuencia, en la vida en libertad, se oye decir que el hombre es insaciable: mientras, más que de una incapacidad humana para el estado de bienestar absoluto, se trata de un conocimiento siempre insuficiente de la naturaleza compleja del estado de desgracia, por lo cual a causas que son múltiples y ordenadas jerárquicamente se les da un solo nombre, el de la causa mayor; hasta que esta llegue a desaparecer, y entonces uno se asombra dolorosamente al ver que detrás de una hay otra; y en realidad, muchas otras»<sup>54</sup>.

Para mantener el equilibrio en la correspondencia y conservar el valor de su sentido Levi señala un mecanismo providencial de la naturaleza humana que consiste en apreciar y ordenar jerárquicamente el estado de desgracia y bienestar, y en esconder las penas y los dolores menores detrás de los mayores. Esta ley de perspectiva permite sobrevivir en el campo porque va desplegando lentamente la complejidad del estado de desgracia, de modo que aunque el estado de bienestar absoluto sea imposible, sí es posible experimentar síntomas de vitalidad.

«Si fuésemos razonables tendríamos que resignarnos a esta evidencia: que nuestro destino es perfectamente desconocido, que cualquier conjetura es arbitraria y totalmente privada de cualquier fundamento real. Pero los hombres muy raramente son razonables cuando lo que

---

<sup>54</sup> Ibídem p. 102

está en juego es su propio destino; en cualquier caso prefieren las posturas extremas (...) Los dos grupos, los pesimistas y los optimistas, no están, por otra parte, tan diferenciados: no ya porque los agnósticos sean muchos sino porque la mayoría, sin memoria ni coherencia, oscila entre las dos posturas límite según sus interlocutores del momento»<sup>55</sup>.

En el experimento el valor del sentido humano oscila, se ve condicionado por el valor de aquello que siente y a lo que se dirige. Como ya sabemos, el valor del sentido humano está a condición de cómo corresponda con la dualidad dinámica, en la extrema adversidad, y cómo conserve la reserva de fuerzas. Levi señala cómo, para mantener «viva una parte» de su sentido y mantenerse en el experimento, desarrolló «la costumbre humana o inhumana» de «no ser nunca diferente a los personajes que la ocasión me pone delante».

«Son seres humanos, pero también “muestras”, ejemplares en sobres cerrados, que hay que reconocer, analizar y pesar. Ahora bien, el muestrario que Auschwitz había desplegado ante mí era abundante, vario y extraño; compuesto de amigos, de neutrales y de enemigos, cebo, en cualquier caso, de mi curiosidad (...) Un cebo que ha contribuido en verdad a mantener viva una parte de mí. (...) el *Lager* ha sido una universidad; nos ha enseñado a mirar a nuestro alrededor y a medir a los hombres»<sup>56</sup>.

El experimento ha servido para aprender el valor del sentido humano y poner a prueba la capacidad de apreciar la vida y la muerte. Como quería Nietzsche, el experimento ha permitido ejercitarse en el aprecio de la muestra y conservar la reserva de fuerzas, pero Levi no concluye si el valor de este sentido es humano o inhumano. En su experiencia, el valor para mantenerse vivo consiste en «reconocer, analizar y pesar» las muestras con precisión, porque la conservación, el aumento o la desaparición de la reserva de fuerzas depende del gesto. Como ya sabemos, la condición para conservar el alma y no perder la personalidad está condicionada por «las almas de quien se nos aproxima», porque el vínculo sagrado o salvaje determina el valor del sentido de la correspondencia y la posibilidad del equilibrio. Desde este punto de vista, el sentido del valor puede ser humano e inhumano, animal y divino, pero a juicio de Levi, la distinción humana no

---

<sup>55</sup> Ibídem p. 59

<sup>56</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 594

consiste en medir la muestra para eliminarla o reducirla a la servidumbre según convenga a la reserva de fuerzas, consiste en apreciarla y contar el valor de otro modo.

El valor del sentido humano consiste en apreciar a las personas y no a las cosas, consiste en apreciar la supervivencia moral y no la supervivencia física, consiste en salvar el alma y no la vida. En la experiencia del autor lo que salva es el ser humano:

«Creo que es a Lorenzo a quien debo estar hoy vivo; y no tanto por su ayuda material como por haberme recordado constantemente con su presencia, con su manera tan llana y fácil de ser bueno, que todavía había un mundo justo fuera del nuestro, algo y alguien todavía puro y entero, no corrompido ni salvaje, ajeno al odio y al miedo, algo difícilmente definible, una remota posibilidad de bondad, debido a la cual merecería la pena salvarse. (...) Lorenzo era un hombre; su humanidad era pura e incontaminada, se encontraba fuera de este mundo de negación. Gracias a Lorenzo no me olvidé yo mismo de que era un hombre»<sup>57</sup>.

«Viviendo y luego escribiendo y meditando acerca de aquellos hechos, he aprendido muchas cosas sobre los hombres y el mundo. El hecho de haber sobrevivido y de haber vuelto indemne se debe en mi opinión a que tuve suerte. (...) Quizá también me haya ayudado mi interés, que nunca flaqueó, por el ánimo humano y la voluntad no solo de sobrevivir (común a todos), sino de sobrevivir con el fin preciso de relatar las cosas a las que habíamos asistido y que habíamos soportado. Y finalmente quizás haya desempeñado un papel también la voluntad, que conservé tenazmente, de reconocer siempre, aun en los días más negros, tanto en mis camaradas como en mí mismo, a hombres y no a cosas, sustrayéndome de esa manera a aquella total humillación y desmoralización que condujo a muchos al naufragio espiritual»<sup>58</sup>.

Levi señala que lo que le salvó de la muerte fue el sentido humano que siente, habla, piensa, pero recuerda lo excepcional de este «éxito positivo» y no olvida el naufragio espiritual que experimentaron muchos de sus compañeros. A su juicio, aunque la condición humana es salvar el alma, esta condición solo se cumple en algunos hombres superiores.

---

<sup>57</sup> Levi P. *Si estos es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 155-6

<sup>58</sup> *Ibíd*em p. 245

### 1.6 LA AMBIGÜEDAD DE LA SALVACIÓN

Vamos a seguir cuestionando si la condición humana consiste en salvar la condición mortal, porque aunque sabemos que es lo que debemos querer pensamos que no es del todo posible.

En el análisis de Levi, «en el fondo» la facultad que le queda al ser humano en el experimento es negarse a la deshumanización; resistir la inhumanidad conservando la personalidad, el alma, la dignidad, y debe defender esta facultad con vigor porque es la única que le queda. Sin embargo, vamos a cuestionar el valor de sobrevivir en el experimento, porque parece que huir de la animalidad y elevarse hacia lo divino es el sentido que permite al ser humano seguir viviendo, pero no está claro si el valor de este sentido es humano o no humano, vital o mortal, salvaje o sagrado. No tenemos certeza de si finalmente el ser humano muestra un valor íntegro o si le falta valor, si tiene sentido o si le falta, si se mantiene equilibrado o desequilibrado.

Reflexionando sobre la salvación, Primo Levi va a «preguntar si realmente merece la pena, y si está bien, que de esta excepcional condición humana quede cualquier clase de recuerdo» y va a responder que sí, pues «hay valores fundamentales, aunque no siempre positivos, que se pueden deducir de este mundo particular»<sup>59</sup>. Desde su punto de vista hay que tener presente que en el experimento se cumple la excepcional condición humana que consiste en trascender la intemperie salvaje y salvarse. El valor del sentido humano sobrevive al experimento y hay que aprender a apreciarlo aunque no solo muestre valores positivos. Vamos a reflexionar entonces «sobre cuánto de nuestro mundo moral puede subsistir» en estas condiciones, y a discutir si los valores humanos fundamentales se salvan. Vamos a continuar la historia clínica profundizando en la ambivalencia de la condición humana y en su manera de corresponder con la mortalidad, para saber si al fin sana o muere, para intentar saber el valor de su sentido o la posibilidad de mantener el equilibrio.

Primo Levi enferma de escarlatina e ingresa en la enfermería el 11 de enero de 1945, donde se habla de «la evacuación del campo y la liberación» y desde donde va a relatar sus últimos días en el *Lager*. La noche del 18 de enero fue la última vez que funcionó el campo; no se volvió a repartir comida, se apagaron las calefacciones.

«Fuera debía de estar por lo menos a 20 grados bajo cero; la mayor parte de los enfermos no tenían más que la camisa, y algunos ni eso. Nadie sabía en qué situación estábamos. Algunos de los SS se habían quedado; algunas torres de guardia estaban todavía ocupadas. (...) Se

---

<sup>59</sup> Ibídem p. 117

hizo otro reparto de pan (...) Luego empezó el bombardeo (...) Los alemanes ya no estaban allí. Las torres estaban vacías. Hoy pienso que, solo por el hecho de haber existido un Auschwitz, nadie debería hablar en nuestros días de Providencia: pero lo cierto es que, en aquel momento, el recuerdo de los salvamentos bíblicos en las adversidades extremas pasó como un viento por todos los ánimos. No se podía dormir; se había roto un cristal y hacía mucho frío. Pensaba que teníamos que buscar una estufa para instalarla, y procurarnos leña y víveres. Sabía que todo eso era necesario, pero sin ayuda nunca habría podido hacerlo. Hablé de ello con los dos franceses (...) Salimos al viento de un gélido día de niebla, mal envueltos en mantas. Lo que vimos no se parecía a nada que yo haya visto ni oído describir nunca. El *Lager* apenas muerto ya estaba descompuesto»<sup>60</sup>.

Levi y los franceses salieron con una carretilla y volvieron con leña, patatas y una estufa.

«Cuando quedó reparada la ventana desvencijada y la estufa empezó a calentar pareció como si algo se ensanchase en cada uno de nosotros, y fue entonces cuando Towarowski propuso a los otros enfermos que cada uno de ellos nos diese una rebanada de pan a los tres que trabajábamos, y su proposición fue aceptada. Solo un día antes un acontecimiento semejante habría sido inconcebible. La ley del *Lager* decía: “come tu pan, y si puedes el de tu vecino”, y no dejaba lugar a la gratitud. Quería decir que el *Lager* había muerto. Fue aquél el primer gesto humano que se produjo entre nosotros (...) Ahora nos unía un lazo, a nosotros, los once enfermos de la *Infektionsabteilung*. En medio de la inmensa llanura llena de hielo y de guerra, nos sentíamos en paz con nosotros y con el mundo. Estábamos deshechos de cansancio pero nos parecía, después de tanto tiempo, haber hecho por fin algo útil; quizá como Dios tras el primer día de la creación»<sup>61</sup>.

Pasados varios días esperando «la liberación», Levi pensó «que la vida era bella afuera, y que todavía iba a ser bella, y habría sido verdaderamente una lástima dejarnos hundir ahora».

«Desperté a los enfermos que estaban adormilados y cuando estuve seguro de que todo escuchaban, les dije, primero en francés, en mi mejor alemán después, que ahora todos debíamos pensar en volver a casa y que, en lo que de nosotros dependía, era preciso hacer

---

<sup>60</sup> Ibídem p. 194-6

<sup>61</sup> Ibídem p. 198-9

algo y evitar algunas cosas (...) Tuve la impresión de que los enfermos sentían ya demasiada indiferencia por todo para preocuparse de lo que les había dicho»<sup>62</sup>.

La primera patrulla rusa llegó al *Lager* de Buna-Monowitz el 27 de enero de 1945, pero «la hora de la liberación sonó para nosotros grave y difícil, y nos llenó el ánimo a la vez de gozo y de un doloroso sentimiento de pudor que nos movía a querer lavar nuestras conciencias y nuestras memorias de la suciedad que había en ellas»<sup>63</sup>. El alma liberada estaba llena de gozo y dolor, porque la conciencia se descubría queriendo purificar el recuerdo de haber sido envilecida.

«El momento de conciencia que acompaña al despertar es el sufrimiento más agudo». «A la salida de la oscuridad se sufría por la conciencia recobrada de haber sido envilecidos. Habíamos estado viviendo durante meses y años de aquella manera animal, no por propia voluntad, ni por indolencia ni por nuestra culpa: nuestros días habían estado llenos, de la mañana a la noche, por el hambre, el cansancio, el miedo y el frío, y el espacio de reflexión, de raciocinio, de sentimientos, había sido anulado. Habíamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, porque nuestro parámetro moral había cambiado»<sup>64</sup>.

En la experiencia de Levi la liberación y la salvación no curan al ser humano porque se seguía sufriendo el recuerdo de lo sufrido; el alma seguía infectada de inhumanidad, no había sido sanada. El valor de la supervivencia no deja de ser conflictivo porque aunque se experimenta recuperar el sentido humano y reconstruir sus lazos de generosidad y paz, el alma que sobrevive al mundo descompuesto del *Lager* sigue padeciendo la enfermedad infecciosa que quiere responder a lo infrahumano eliminándolo. El hombre superior sobrevive al experimento, pero su alma salvada y liberada sufre, se atormenta, no puede olvidar la muerte. Por tanto, en el experimento para que el superhombre pase por encima del infrahombre comprobamos que los individuos superiores no llegan a superar el impulso moribundo y su «secreto trabajo». Sospechamos que el superhombre que se salva de lo salvaje no «retorna eternamente» con valor íntegro y recobrado, sino que vuelve tocado, herido, hundido, porque Levi vive para contar el experimento pero da testimonio de la curación de la enfermedad y de la enfermedad incurable.

---

<sup>62</sup> Ibídem p. 204

<sup>63</sup> Levi P. *La tregua*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 252

<sup>64</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 533-4

### 1.7 LA ENFERMEDAD FÍSICA Y MORAL

Primo Levi señala nos recuerda que ha sucedido una abominación que «ninguna oración propiciatoria, ningún perdón, ninguna expiación de los culpables, nada, en fin, que esté en poder del hombre hacer, podrá remediar ya nunca»<sup>65</sup>.

«Existe una imagen estereotipada, mostrada infinidad de veces, consagrada por la literatura y por la poesía, utilizada en el cine: al terminar el vendaval, cuando llega “la calma después de la tempestad”, todos los corazones se regocijan. (...) Después de la enfermedad viene la salud; a sacarnos de la prisión llegan los nuestros, los liberadores, con banderas desplegadas; el soldado vuelve y encuentra la familia y la paz. (...). En la mayoría de los casos, la hora de la liberación no ha sido alegre ni despreocupada: estallaba sobre un fondo trágico de destrucción, matanza y sufrimiento. En aquel momento, en que sentíamos que nos convertíamos en hombres, es decir, en seres responsables, volvían los sufrimientos de los hombres: el sufrimiento de la familia dispersa o perdida, del dolor universal que había a nuestro alrededor; de la propia extenuación, que parecía que no podía curarse, que era definitiva; de la vida que había que empezar de nuevo en medio de las matanzas, muchas veces solos. No era “el placer hijo del afán”: era el afán hijo del afán. Salir de penas ha sido un deleite solo para algunos afortunados, o bien solo durante breves instantes, o para las almas muy simples; en la mayoría de los casos ha coincidido con una fase de angustia»<sup>66</sup>.

Después del experimento Levi concluye que no hay nada que el ser humano pueda hacer para remediar la destrucción del alma humana, porque aunque la reserva de fuerzas se resista y se agote lentamente, parece agotarse. Liberada la humanidad, su alma no manifiesta alegría y despreocupación sino pesadez y dificultad. Las bestias cansadas que volvían a convertirse en hombres recuperaban el valor del sentido humano, pero lo que era sentido no era la salud sino de nuevo la angustia. Después de experimentar el sufrimiento feroz Levi refiere experimentar el sufrimiento de los hombres, y parece confirmar una condición desequilibrada, un valor doble que no salva sino que hunde, que zanja, que parece no poder curarse, que es definitivo. Observa la imagen de un sentido feliz que supone que al terminar el vendaval llega la calma, que después de la enfermedad viene la salud, que después de la guerra viene la paz, pero señala un fondo trágico, un fundamento nihilista, pues la vida que había que empezar de nuevo en medio de las matanzas se

---

<sup>65</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 165

<sup>66</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 529

encontraba sola, perdida, extenuada, dolida, angustiada, consciente de la falta de sentido del valor humano, habiendo perdido la esperanza en la curación, la paz, el rencuentro con la familia.

El experimento muestra que conservar el alma y la conciencia no solo es la condición de la salvación sino también del hundimiento, no solo es un valor saludable sino también patológico, porque en el momento en que los deshumanizados sentían que se convertían de nuevo en humanos, volvían los sufrimientos de los hombres; la responsabilidad, el dolor universal.

Conservar el sentido humano también es una experiencia inhumana, porque la condición vuelve a ser corresponder con la mortalidad y con la deshumanización para mantener el valor. De este modo se puede decir que lo que retorna eternamente es la condición mortal, pues como Levi sospecha, la fragilidad del alma humana no parece curarse, sigue siendo inconmensurable.

«Lamarlo “neurosis” es simplista y ridículo. Tal vez sería más justo ver en él una angustia atávica, aquella de la cual se siente el eco en el segundo versículo del Génesis: la angustia inscripta en todos del *tohu vavohu*, del universo desierto y vacío, aplastado bajo el espíritu de Dios, y del que el espíritu del hombre está ausente: no ha nacido aún y ya está extinguido»<sup>67</sup>.

En el *Lager* y fuera del *Lager* Levi expresa un malestar incesante que «nos envenena el sueño y que no tiene nombre», una angustia atávica frente a la experiencia del universo nihilista, en el que el espíritu falta, en el que el alma está y no está. El autor da testimonio del alma latente, salvada pero ausente, muerta pero por vivir, con una alegría que es casi un dolor, con un gozo que sufre, extenuada por una condición que es tener que cumplir con la condición. Habiendo recuperado la conciencia se encuentra de nuevo con la condición fantasmal; entre la vida y la muerte, entre la intemperie y la morada, entre lo salvaje y lo sagrado. Pero lo que señala es que dentro y fuera del mundo humano lo que es sentido es una angustia atávica, un fantasma que vuelve una y otra vez y llena al ser humano de un alma que no ha nacido aún y ya está extinguida.

Igual que Buber, Levi experimenta cómo «las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía», pero en «la experiencia extática» que prescribió ensayar Heidegger no supera la angustia, el sufrimiento feroz, la inhumanidad. En el experimento de supervivencia parece que el alma no se libera del dolor, no cura la escisión, no integra lo desintegrado, no purifica lo infectado. En este momento, ni en el mundo humano ni en el no humano el ser humano parece encontrarse y

---

<sup>67</sup> Ibídem p. 543



salvar su identidad, su integridad y su dignidad. De modo que voy a seguir discutiendo el valor que manifiesta en la historia, porque el experimento parece confirmar que la condición humana tiene doble condición, que el valor del alma es ambiguo, poderoso y frágil, lleno de vida y muerte, salvado y aplastado, universal y vacío.

El alma humana que se salva no está sana sino trastornada, porque en el experimento, a juicio de Levi, «los mejores han muerto», pero «murieron no a pesar de su valor, sino precisamente por su valor». «Sobrevivían los peores, es decir, los más aptos», «la zona gris», «los violentos, los egoístas, los insensibles, los espías». Los supervivientes, son «una minoría anómala y exigua, que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte no han tocado fondo»<sup>68</sup>. El autor recuerda a Solzhenitsin, que «bajo otro cielo, y como superviviente de una esclavitud semejante y diversa», ha señalado que aquellos que «han cumplido una larga condena y cuya supervivencia os alegra», no son el ejemplo, «porque los *Lager* son de exterminio, no podemos olvidarlo».

Por ahora no parece posible salvar el alma en esta historia, sin embargo, para tratar de recuperar el corazón y mantener el sentido, Levi va a reflexionar sobre el valor ambiguo del mortal que sobrevive a la muerte, de modo que vamos a *acabar de* discutir con él, porque cabe pensar que lo que quiere señalar y que se conserve en el recuerdo no solo es el valor positivo sino el valor indescifrable e inhumano de este «mundo particular».

Primo Levi señala que quien lee y escribe la historia de los *Lager* hay una tendencia y una necesidad de separar el bien del mal, de «repetir el gesto de Cristo en el Juicio Final: de este lado los justos y del otro los pecadores». Pero «la maraña de los contactos humanos en el interior del *Lager* no era nada sencilla; no podía reducirse a los bloques de víctimas y verdugos». Señala una diferencia genética entre los hundidos y los salvados pero experimenta una indiferencia adquirida, que se va desarrollando y confunde el valor fundamental de los seres humanos. El autor supone que «a los jóvenes les gusta la claridad (los cortes definidos); como su experiencia del mundo es escasa, rechazan la ambigüedad. Sus expectativas, por otra parte, reproducen con exactitud las de los recién llegados al *Lager*, jóvenes o no».

«Todos, con excepción de quienes hubiesen pasado ya por una experiencia semejante, esperaban encontrarse con un mundo terrible pero descifrable, de acuerdo con el modelo simple que atávicamente llevamos dentro: “nosotros” dentro y el enemigo fuera, separados

---

<sup>68</sup> Ibídem p. 541

por un límite claro, geográfico. El ingreso en el *Lager* era un choque por la sorpresa que suponía. El mundo en el que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero, además, indescifrable: no se ajustaba a ningún modelo, el enemigo estaba alrededor, pero dentro también, el “nosotros” perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro»<sup>69</sup>.

En el experimento mortal el sentido humano pierde su sentido, no operan las suposiciones, las esperanzas, las reglas convenidas. En el *Lager* no reina una ley humana sino monstruosa, pero lo que va a observar Levi es que fuera del *Lager* este sentido para medir a los hombres sigue trastornado, sigue desequilibrado entre lo humano y lo inhumano. El autor ha aprendido que «la piedad y la brutalidad pueden coexistir, en el mismo individuo y en el mismo momento, contra toda lógica; y, por otra parte, también la piedad escapa a la lógica». Pero señala que «tal vez deba de ser así», porque la piedad no deja de ser brutal.

«Si pudiésemos y tuviésemos que experimentar los sufrimientos de todo el mundo no podríamos vivir. Puede que solo a los santos les esté concedido el terrible don de la compasión hacia mucha gente; a los sepultureros, a los de la Escuadra Especial y a nosotros mismos no nos queda, en el mejor de los casos, sino la compasión intermitente dirigida a los individuos singulares, al *mitmensch*, al prójimo: al ser humano de carne y hueso que tenemos ante nosotros, al alcance de nuestros sentimientos que, providencialmente, son miopes»<sup>70</sup>.

Levi reconoce lo saludable y lo patológico del sentido humano y aprecia la providencia de su ambigüedad, porque la fragilidad del alma experimenta el hundimiento pero la miopía del valor proyecta la curación. La razón piensa y no sabe y el corazón quiere y no puede, y parece que en esta limitación del sentido el ser humano se salva y se hunde, se hunde y se salva. La naturaleza humana es enemiga de cualquier infinitud, tanto el estado de gracia como de desgracia son limitados. El ser humano oscila entre valores positivos y negativos, y lo preocupante sigue siendo mantener el equilibrio de su doble condición de compadecerse o destruir al género humano, porque entre la muerte y la supervivencia Levi mantiene y pierde el valor del sentido humano.

---

<sup>69</sup> Ibídem p. 498-9

<sup>70</sup> Ibídem p. 515

En esta historia el corazón sigue palpitando y ocultándose, pero ahora no tenemos certeza de sí así muestra su salud o su enfermedad. El autor nos recuerda que el hombre es una «criatura confusa», que «cuanto más sometida está a una tensión tanto más escapa a nuestro juicio, tal como una brújula se enloquece cerca de un polo magnético»<sup>71</sup>. La cuestión entonces es cómo podemos conservar el sentido y mantenerle el pulso equilibrado en la tensión. ¿Cómo conservar el alma cuando nos encontramos entre la vida y la muerte?, ¿cómo sobrevivir moralmente?

A juicio de Levi, «son muchos los signos que indican que ha llegado el tiempo de explorar el espacio que separa a las víctimas de los verdugos, (¡y no solo en los Lager nazis!)». Con «mano ágil» y un «espíritu menos confuso», propone que nos reconozcamos por fin en la dualidad dinámica y exploremos este espacio que descubre el valor ambiguo de la humanidad frente a la condición mortal, porque mantener el equilibrio y la integridad es la condición humana pero la doble condición parece no cumplirse. Parece que el ser humano no puede encontrarse bien entre la vida y la muerte, entre la intemperie y la morada, entre los dioses y las bestias.

«Solo una retórica esquemática puede sostener que tal espacio esté vacío: nunca lo está, está constelado de figuras torpes o patéticas (a veces poseen al mismo tiempo las dos cualidades) que es indispensable tener presentes si queremos conocer a la especie humana, si queremos poder defender nuestras almas en el caso de que volvieran a verse sometidas a otra prueba semejante o si, únicamente, queremos enterarnos de lo que ocurre en un gran establecimiento industrial»<sup>72</sup>.

A diferencia de lo que suponía Buber, en condiciones mortales el ser humano no manifiesta su valor íntegro sino que el sentido humano lógicamente se desequilibra y el alma escapa al juicio. Entre los que matan y mueren, entre salvajes y sagrados, entre humanos y no humanos no hay una distinción evidente. Levi no llega a distinguir el valor de los hundidos y los salvados.

«También nosotros nos cegamos con el poder y con el prestigio hasta olvidar nuestra fragilidad esencial: con el poder pactamos todo, de buena o mala gana, olvidando que todos estamos en el *ghetto*, que el *ghetto* está amurallado, que fuera del recinto están los señores de la muerte, que poco más allá espera el tren». «Su ambigüedad es la nuestra, connatural a

---

<sup>71</sup> Ibídem p. 501-523

<sup>72</sup> Ibídem p. 501

nosotros, de híbridos amasados de arcilla y de espíritu; su fiebre es la nuestra, la de nuestra civilización occidental que “baja a los infiernos con trompetas y tambores”, y sus miserables oropeles son la imagen distorsionada de nuestros símbolos de prestigio social. Su locura es la del Hombre presuntuoso y mortal». <sup>73</sup>

Igual que Derrida concluye que «cada día subimos al Moriah»<sup>74</sup>, Levi concluye que «todos somos el Caín de nuestros hermanos». <sup>75</sup>

«Se trata solo de una suposición, de la sombra de una sospecha: de que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, de que todos nosotros (y esta vez lo digo en un sentido muy amplio, incluso universal) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida. Es una suposición, pero remuerde; está profundamente anidada, como la carcoma; por fuera no se ve, pero roe y taladra»<sup>76</sup>.

El autor sobrevive como ser humano pero también experimenta morir como ser humano. Sufre en el corazón el dolor de la muerte de la humanidad y se reconoce en sí y fuera de sí, palpitando y ocultándose, pero de nuevo entre la vida y la muerte, con un alma que muere y no renace no quiere permanecer en la indiferencia, en la perversión de la condición humana, quiere recuperar el sentido humano y encontrar la distinción entre lo salvaje y lo sagrado, en la intemperie y la morada, y curar la infección de inhumanidad, la enfermedad moral, el sentido trastornado.

«Yo no entiendo de inconscientes ni de profundidades, pero creo que pocos entienden del tema, y que esos pocos son más cautos: no sé, ni me interesa si en mis profundidades anida un asesino, pero sé que he sido una víctima inocente y que no he sido un asesino; sé que ha habido asesinos y no solo en Alemania, y que todavía hay, retirados o en servicio, y que confundirlos con sus víctimas es una enfermedad moral»<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> Ibídem p. 527

<sup>74</sup> Derrida J. *Dar la muerte*, Paidós. Barcelona, 2006

<sup>75</sup> Ver: Semprún J. *Viviré con su nombre, morirá con el mío*. Tusquets, Barcelona, 2012

<sup>76</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 540

<sup>77</sup> Ibídem p. 508

### 1.8 PRONÓSTICO

Después de haber sobrevivido al experimento, Levi ha cumplido y no ha cumplido con la condición humana, pues sigue padeciendo una infección en el alma. El autor señala un daño irreparable en el sentido humano, porque la conciencia recobrada descubre el sufrimiento y la angustia ante el recuerdo del envilecimiento, ante la destrucción, ante la ausencia del espíritu humano. En su experiencia lo que sobrevive al experimento mortal no es lo saludable sino también lo patológico de la condición humana, no el valor íntegro sino «la zona gris», lo monstruoso, lo desequilibrado, la indiferencia entre la compasión y la brutalidad, entre las víctimas y los verdugos, los hundidos y los salvados, los vivos y los muertos.

En la experiencia de huir de la intemperie a la curación Levi no llega a cumplir con el fin del proyecto, se reconoce desequilibrado y zanjado en el espacio que separa un mundo de otro. El alma salvada está ausente. El sentido conservado es miope. A la salida de la oscuridad no se experimenta el ámbito de encuentro humano que proponía Buber, ni se abre el claro para dar el salto a las posibilidades de la existencia, como señalaba Heidegger; se descubre un espacio indescifrable constelado de figuras torpes y patéticas. Sin embargo Levi, experimentando el desequilibrio y consciente de la enfermedad, de nuevo va intentar recuperar el valor del sentido humano y conservar la integridad. Va a sentirse en la necesidad de cuidar su alma aunque sepa que «todo el cuerpo vaya a morirse al día siguiente». Va a continuar trastornado pero comprometido con el fin de vivir para contar, para relatar lo que habían vivido y soportado, porque señala que «la necesidad de hablar a los demás, de hacer que los demás supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales»<sup>78</sup>. Como «liberación interior» pero también por un «malestar incesante»; «por una especie de obligación moral hacia los que han enmudecido, o por librarnos de su recuerdo, pero lo cierto es que lo hacíamos movidos por un firme y persistente impulso»<sup>79</sup>.

Después del experimento Levi conserva el sentido aunque este tocado de muerte y se compromete con seguir hablando, porque aunque la condición humana no se cumple se debe querer cumplirla; se debe querer conservar la dignidad del ser humano, al menos a través de la palabra, al menos por esta razón del corazón.

---

<sup>78</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 28

<sup>79</sup> Levi P. *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 542

Habiendo sobrevivido a la muerte pero sin superar la angustia, el autor manifiesta un impulso firme y persistente, inmediato y violento. Se resiste a morir y se siente en el deber de seguir hablando y pensando, de reconstruir y rememorar la experiencia monstruosa y encontrar el valor y el sentido perdido. Porque a su juicio, este impulso moribundo y la necesidad de salvar el alma, aunque producen y manifiestan el dolor, tampoco deben ser tratados como una respuesta neurótica que la psicología pueda curar. El dolor de la condición humana debe ser liberado, pensando, contado, relatado, comunicado a los demás para que los demás sepan, pues dar testimonio del desequilibrio y la angustia de la humanidad no manifiesta la enfermedad mental sino que es la respuesta moral a la enfermedad moral.

Respondiendo a la muerte dando testimonio del corazón roto del ser humano Levi no pierde el sentido aunque desde otro punto de vista pierda el sentido. Para mantener el equilibrio, igual que los autores con los que hemos dialogado en la primera parte, hace ese ejercicio que consiste en transformar el sentido a través del pensamiento y la palabra, para que a través del ellas no se dirija a la muerte sino a la vida, que de este modo se conserva. El ejercicio que realiza es convertir la angustia en conciencia, la indiferencia en distinción, el silencio en palabras, la soledad en humanidad. Así pues, en el experimento conserva el sentido que escucha la voz de la conciencia y que dirige a responder a la mortalidad, ¿pero este sentido dirige a la curación?, ¿da síntomas vitales? Contar la experiencia traumática y hablar a los salvados por los hundidos es la respuesta de Primo Levi; la respuesta de su sentido de la justicia para mantener el equilibrio entre la vida y la muerte, pero vamos a pensar y discutir si el impulso realmente es saludable.

Heidegger señalaba que la voz de la conciencia descubre la inhospitalidad y aboca al ser humano a armarse de valor, a cuidarse, a responsabilizarse, y ahora comprobamos que después del experimento Levi conserva el sentido. Al final de la experiencia mortal su sentido moral sigue funcionando, responde y corresponde con valor al mal y la ferocidad, resiste a la soledad, al silencio, a la incompreensión, porque «cuanto había sucedido (...) había demostrado que el hombre, el género humano, es decir, nosotros, éramos potencialmente capaces de causar una mole infinita de dolor; y que el dolor es la única fuerza que se crea de la nada, sin gasto y sin trabajo. Es suficiente no mirar, no escuchar, no hacer nada»<sup>80</sup>.

Primo Levi experimenta y señala que la condición humana es corresponder hasta el final con la muerte conservando el valor. Correspondiendo con el mal mirando y escuchando, hablando

---

<sup>80</sup> Ibídem p. 544

y pensando, no desentendiéndose, no extendiéndolo y difundiéndolo. ¿Pero realmente se puede hacer justicia y mantener el equilibrio en el dialogo?, ¿el valor del sentido humano realmente resiste a la inhumanidad con el pensamiento y la palabra o la extiende y difunde?, ¿se puede cumplir con la doble condición humana? Sabemos que aunque el ser humano tiene valor, su valor es frágil, está siempre en peligro y es prácticamente imposible cumplir con él y curar la angustia. Sin embargo, cuando se encuentra entre la vida y la muerte, el mayor peligro no es perder la vida sino perder la personalidad, la humanidad, la capacidad de mirar, escuchar y expresar lo que es sentido y responder con valor. Y es peligroso, ahora lo sabemos, porque no hacer nada ya causa dolor. La condición es corresponder con cuidado aunque la condición sea ambigua, porque desentenderse extiende y difunde la inhumanidad y convierte la experiencia humana en monstruosa. La condición que hay que cumplir hasta el final es cuidar la condición mortal.

Desde este punto de vista en el experimento se salva el valor del sentido humano, la capacidad de apreciar lo que es sentido y responder conservando el sentido, pero como se comprende, lo que el ser humano expresa en esta historia es la ambivalencia de su valor, porque se encuentra entre la vida y la muerte y no tenemos certeza de si lo que expresa en estas condiciones es saludable o patológico. No sabemos si expresa la curación o el dolor de la humanidad, porque hay que cuestionar lo saludable de vivir para contarlo si lo que se cuenta es el desequilibrio de la (doble) condición humana. Levi va a experimentar lo inconmensurable de la enfermedad y la respuesta moral, y va a sugerir que para mantener el equilibrio no es suficiente pensar y hablar.

«Pensar que este testimonio mío haya podido concederme por sí solo el privilegio de sobrevivir, y de vivir durante muchos años sin graves problemas, me inquieta, porque encuentro desproporcionado el resultado en relación con el privilegio»<sup>81</sup>.

Si la conclusión del experimento es que mantener el sentido humano con vida y seguir pensando y diciendo vale la vida, el autor finalmente experimenta cierta inquietud porque el sentido que se conserva es desproporcionado. Vivir para contarlo no es un valor pleno que exprese plenamente el sentido de la humanidad porque frente a la muerte el que da un testimonio verdadero de lo que significa «ser humano» no es el que mira, escucha, piensa y habla sino el que se hunde, muere o regresa mudo. Los que dan un testimonio verdadero de la condición humana, los que

---

<sup>81</sup> Ibídem p. 595

tendría sentido que hablaran han perdido el valor. Los hundidos, «cuya declaración habría podido tener un significado general» son la regla, los salvados la excepción.

«Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no habrían escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse»<sup>82</sup>.

La excepcional condición humana, la que sobrevive a la muerte no es íntegramente humana, supera la norma humana. La humanidad que cumple con la condición humana y cura la experiencia mortal a través del pensamiento y la palabra, la que vive para contarlo no es representativa sino excepcional e híbrida. El autor piensa que hay una «diferencia genética» entre los hundidos y los salvados, que hay una jerarquía axiológica, pero en su experiencia la distinción se va a volver indiferencia, mezcla monstruosa. Los que se salvan no son superhombres sino también infrahombres, y sufren una enfermedad moral, porque su alma quiere abstraerse, purificarse, pero pierde el valor de su sentido y se descubre en lo salvaje. Levi vive para contarlo pero manifiesta lo injusto, lo desequilibrado de la condición humana, pues para curarse tiene que escuchar la voz de la conciencia y hablar por el impulso moribundo, pero la condición cumplida no expresa la curación sino la enfermedad. Por ello la prescripción del autor es mirar, escuchar, dar testimonio de lo inhumano, no porque sea útil o saludable, sino para no empezar a morir.

Para superar lo salvaje e infrahumano Levi propone relatar y procurar hacer justicia, y que los salvados escuchen a los hundidos, de modo que el sentido que sobrevive al experimento mortal proyecta continuar la historia clínica, pero demuestra que no hay que dirigirse a los salvados sino a los hundidos. Así pues, vamos a seguir discutiendo el valor que tiene el sentido humano, porque la condición para corresponder con la voz de la conciencia es la disposición a la angustia, y aunque la conciencia busca la curación, no hay certeza de que se mantenga el sentido equilibrado.

¿El ser humano puede continuar el dialogo, hablar por el dolor de la humanidad y sanarlo?, ¿puede mirar, escuchar, pensar y contar el holocausto y en lugar de extender y difundir lo inhumano conservar el valor y resistirlo y conjurarlo? Para Levi sí es posible conservar el valor saludable del sentido humano.

---

<sup>82</sup> Ibídem p. 542



«¿Quizás no debería declararme contento? He aquí a mi lado la compañía de todos los momentos de tregua: el dolor del recuerdo, la vieja y feroz desazón de sentirme hombre, que me asalta como un perro en el instante en que la conciencia emerge de la oscuridad. Entonces cojo el lápiz y el cuaderno y escribo aquello que no sabría decirle a nadie»<sup>83</sup>.

Levi pudo encontrarse bien aunque esté rodeado de muerte y sufrimiento, pues cuando escribe lo que es sentido recupera el sentido porque lo pone en palabras. Como ya apuntaba Pessoa, en el ejercicio de «despojar el terror y conservar la virtud» a través de la palabra el ser humano cumple su doble condición. No obstante, Levi va a dudar del valor de la experiencia, porque escapando de la ferocidad y saltando al «mundo literario» se siente contento, liberado, con cierta paz porque se dirige a satisfacer un impulso vital, a comunicar un mundo, pero también siente el dolor y la desazón feroz. Por tanto, aunque señala que hay hablar y hacer algo frente a la muerte también señala que quizá no se deba comprender, identificar y justificar.

«Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o *no se deba* comprender, porque comprender es casi justificar». «Esto nos desorienta y a la vez nos consuela: porque quizá sea deseable que sus palabras (y también, por desgracia, sus obras) no lleguen nunca a resultarnos comprensibles. Son palabras y actos no humanos, o peor: contrahumanos, sin precedentes históricos, difícilmente comparables con los hechos más crueles de la lucha biológica por la existencia. A esta podemos asimilar la guerra: pero Auschwitz nada tiene que ver con la guerra (...) La guerra es un hecho terrible desde siempre: podemos execrarlo pero está en nosotros, tiene su racionalidad, lo “comprendemos”. Pero en el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre, es un fruto venenoso nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá del propio fascismo. No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también. Por ello, meditar sobre lo que pasó es deber de todos»<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> Levi P. *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012. p. 178

<sup>84</sup> *Ibíd*em p. 241-2

Los que vivís seguros  
 En vuestras casas caldeadas  
 Los que os encontráis, al volver por la tarde,  
 La comida caliente y los rostros amigos:  
 Considerad si es un hombre  
 Quien trabaja en el fango  
 Quien no conoce la paz  
 Quien lucha por la mitad de un panecillo  
 Quien muere por un sí o por un no.  
 Considerad si es una mujer  
 Quien no tiene cabellos ni nombre  
 Ni fuerzas para recordarlo  
 Vacía la mirada y frío el regazo  
 Como una rana invernal.  
 Pensad que esto ha sucedido:  
 Os encomiendo estas palabras.  
 Grabadlas en vuestros corazones  
 Al estar en casa, al ir por la calle,  
 Al acostaros, al levantaros;  
 Repetídselas a vuestros hijos.  
 O que vuestra casa se derrumbe,  
 La enfermedad os imposibilite,  
 Vuestros descendientes os vuelvan el rostro»<sup>85</sup>.

Primo Levi

---

<sup>85</sup> Ibídem p. 30

## 2. SI ESTO ES SER HUMANO, PENSAD

«Me llamo Desamparo.  
Duermo de pie como las bestias»  
Chantal Maillard

Primeramente, en la revisión y reflexión de la historia clínica, en dialogo con algunos filósofos hemos pensado que el ser humano tiene sentido para distinguir la vida de la muerte y valor para evitar la muerte y conserva la vida. En teoría el ser humano tiene sentido moral y sabe cuidar la humanidad a través del pensamiento y la palabra, pero al analizar esta hipótesis y discutir el experimento que la puso a prueba, hemos aprendido con Primo Levi que en este sentido sufre una enfermedad moral, una infección en el alma. En la práctica, frente a la muerte el ser humano pierde el sentido y no siente, no habla, no piensa, no resiste, y aunque su deber es querer vivir para contarlo, esta «condición del corazón» solo la cumplen poquísimos hombres superiores. Por tanto, la cuestión que se plantea en este momento es si realmente nuestro valor consiste en salvarnos o si este es un valor sobrehumano. La cuestión es si tenemos un sentido saludable para evitar la muerte y conservar la vida o si en este sentido tenemos una enfermedad incurable.

¿Qué es ser humano?, ¿es humano ser humano? De nuevo voy a plantear esta pregunta porque Levi ha cuestionado la hipótesis que supone que ser humano es salvarse de la muerte. Así pues, para corresponder con él en el dialogo y continuar la historia clínica, en la segunda parte del capítulo voy a reflexionar sobre este problema y a discutir que la condición humana sea curar la condición mortal. Voy a empezar por cuestionar la hipótesis que venimos sosteniendo, porque aunque pensemos que el deber es querer vivir para contarlo y salvar el alma, sospechamos que no tenemos valor para cumplir con este deber porque sufrimos una enfermedad mortal.

En el experimento para probar cómo responde el ser humano a la muerte, Levi cuida la personalidad y conserva el sentido para huir de la inhospitalidad y dirigirse a la cura mirando, escuchando, contando, midiendo, pero señala lo ambivalente del ejercicio porque no sabe si expresa gozo o angustia. El autor ha experimentado el conflicto de identidad e integridad que surge cuando la humanidad experimenta la muerte, y ha vuelto a plantear la cuestión que ya aparecía en Buber y Heidegger y que pregunta qué es «ser humano», quién es «humano» en estas condiciones. Como Kierkegaard, ha experimentado lo absurdo de la salvación, la paradoja de la existencia. Como Nietzsche y Pavese ha experimentado la embriaguez del sufrimiento, lo que eleva el dolor.

Como Heidegger ha experimentado el arrojo y el éxtasis de ser en el mundo. Como Buber se ha encontrado comprometido entre la indigencia y la morada, y del mismo modo que los filósofos, ha preguntado por lo humano para reconocer y reconsiderar su valor en este ámbito abismal. ¿Ser humano es salvarse o hundirse?, ¿ser humano es ser feroz o sagrado?

Para tratar de ir comprendiendo estas cuestiones, mi objetivo es continuar el dialogo y pensar, si como se supone, experimentar la muerte y cuidarse es el valor humano, porque en teoría este es el valor pero en la práctica el valor falta. En el experimento mortal Levi se reconoce perdiendo el sentido y no sabe si en la historia se muestra el hundimiento o la salvación de la humanidad. Cuando se encuentra entre la vida y la muerte el ser humano no conserve el valor sino que oscila entre la compasión y la brutalidad, entre la justicia y el desequilibrio, entre la distinción y la indiferencia. Como sabemos, este es su valor ambiguo, pero ahora parece no poder curarse, pues ya apuntó Heidegger que frente a la inhospitalidad se experimenta el doble sentido del «cuidado», y el cuidado doblemente sentido se vuelve angustioso, anonada, extasia y suspende lo humano. Consecuentemente, voy a seguir discutiendo que conservemos el sentido en esta historia porque ahora no se aprecia bien. El valor que se muestra en el experimento no es susceptible de ser sentido y experimentado de tal modo que se reconozca y conserve la humanidad en el trance. Como recuerda Levi, frente a la muerte lo normal es morir, barbarizarse, enmudecer, no pensar, y lo patológico se vuelve conservar el valor, sobrevivir, vivir para contarlo.

En el experimento se salva un valor pero no tenemos certeza de que sea el valor humano, porque frente a la muerte el ser humano anestesia el sentido, de modo que volvemos a encontrarnos en el conflicto de la doble condición humana, que entre la vida y la muerte se deshumaniza.

Primo Levi conserva algo de sentido en el experimento y vive para contar la operación mortal, ¿pero qué expresa?, ¿cuál es su valor?, ¿qué cuenta cuando vuelve en sí?, ¿da testimonio de la liberación y la salvación de la humanidad? A través de su pensamiento expresa que la condición de existencia humana es conservar la dignidad, recordar un mundo justo, apreciar a la humanidad, pensar, comunicarse, solidarizarse y transmitir paz. Pero a través de su poesía expresa una doble condición que se angustia, se inquieta, oye fantasmas, piensa en la deshumanización, preguntar por la condición mortal; por los hundidos, los bestializados.

Después del trauma Levi manifiesta conservar el sentido y perderlo, de modo que en el dialogo de pensamiento y poesía, expresando lo que dice la voz de la conciencia muestra un desequilibrio entre la razón y el corazón; entre el deber de querer vivir y el saber de la muerte.

En la historia clínica el autor da testimonio de la fragilidad del alma, de su equilibrio desequilibrado, de su condición enferma y saludable, de su dolor y su valor. Es decir, vuelve a tomar conciencia del problema de la doble condición humana y prescribe contarla, meditar, preguntar por ella, hacer que los demás sepan. La prescripción es continuar la historia conservando el valor del sentido humano, porque el sentido de la historia no muestra que después de la enfermedad venga la salud, que después de la guerra venga la paz. En la historia no se cumple la lógica que se esperaba, así que el deber sigue siendo querer que se cumpla y se salve la vida.

Ahora bien, ¿esta es una condición humana o sobrehumana? En la experiencia de Levi la condición que cumple el ser humano no es ser paciente y sanar sino enfermar, curarse y morir. Su sentido está alterado. El superhombre no tiene el sentido saludable que se le suponía, no superar el impulso moribundo. El sentido que se expresa tiene la forma de la maldición, la pesadilla, el delirio. Por tanto, la propuesta del autor es parase a pensar el trastorno del sentido humano y cumplir con la condición de cuidarlo y equilibrarlo. Los que están salvados tiene que pensar en los hundidos, los que tienen morada preguntarse por los que viven a la intemperie, los que pueden sanar tiene que pensar en los que mueren. Los humanos tienen que preguntarse por los deshumanizados y pensar qué es «ser humano».

Primo Levi dice «lo sagrado en la noche del mundo», así que vamos a pensar el valor que prescribe, porque no se sabe si así se expresaría la curación o si se daría testimonio de la enfermedad incurable de la humanidad. La condición humana es experimentar y meditar sobre la condición mortal, porque si no pensamos en la mortalidad de las condiciones de existencia la inhumanidad se extenderá; «nuestra casa se derrumbará, la enfermedad nos imposibilitará, nuestros descendientes nos volverán el rostro». Si el ser humano no responder a lo que se encuentra entre la vida y la muerte el valor falta, el sentido se pierde. Si estando seguro en su morada no se pregunta por la indigencia no está seguro. Si como salvado no habla por el hundido no está salvado, sin embargo, desde este punto de vista lo sagrado de la condición humana también es salvaje, su salud es patológica, y lo que era la bondad se revela la maldición, y esto es lo que hay que pensar. Lo que Levi encomienda, lo que hay que grabar en los corazones, lo que hay que repetir a nuestros hijos, lo que hay que pensar al estar en casa, al ir por la calle, al acostarnos, al levantarnos. Este es el sentido que no se puede perder, ¿pero de este modo no se pierde el sentido?

La condición es vivir pensando y cuestionando la deshumanización y negando el consentimiento a la muerte. La condición humana es cumplir esta condición sobrehumana e

infrahumana, pero vemos a discutir lo saludable de su sentido, porque no hay certeza de que así se salve la humanidad. No tenemos certeza de si cumpliendo con esta condición y continuando la historia clínica se salva el valor humano o no. El tratamiento de Levi para recuperar el equilibrio es pensar el sentido mortal y convertir de nuevo la angustia en conciencia, el pensamiento en poesía, la experiencia de ser nada en algo sagrado, la experiencia salvaje en algo divino. Pero hay que discutir si en la bipolaridad se mantiene el sentido equilibrado; hay que pensar si cumpliendo la condición de preguntar y responder por el mortal humano y continuando la historia mantenemos el pensamiento y la palabra y damos con la curación, porque no hay certeza de este valor metafísicamente humano. Podemos pensar que la prescripción tiene sentido, ¿pero es saludable?

En la historia el ser humano manifiesta una distinción dudosa, un valor ambiguo, que implica hablar a los salvados de los hundidos; entenderse y desentenderse, comprender y no comprender, hablar y callar, justificar y no justificar, identificarse y no identificarse con la humanidad. Para cumplir con la condición humana hay que incorporar la condición no humana, no superarla o reducirla a la servidumbre, pero no parece que se pueda cumplir y conservar la humanidad. Así pues, voy a discutir si después del experimento mortal se conserva el sentido curativo del ser humano, porque ¿es humano pensar día y noche en la deshumanización pero no comprenderla?, ¿es sano meditarlo en todo momento? ¿Es humano no corresponder con la deshumanización e infectarse de inhumanidad?, ¿es justo y equilibrado? ¿Cuál es el valor salvado?

En esta parte del capítulo voy a analizar lo saludable del sentido humano y a pensar si su valor consiste en tomar conciencia de la deshumanización y la muerte. Voy a discutir la respuesta humana a la mortalidad para saber si el valor que expresa es experimentar la curación imposible y la enfermedad incurable, porque la intención es saber si cumpliendo esta condición la humanidad se mantiene íntegra, equilibrada, con valor. Porque en el relato de Levi (se) salva el valor para dirigirse a la muerte y responder contando, midiendo, mirando, escuchando y manifestando en sí y fuera de sí sus relieves pavorosos, sus éxtasis, sus delirios, sus revelaciones. Se salva el sentido que toma conciencia del mal y responde meditando, recapacitando. Se salva el valor para corresponder con la mortalidad y contarlo, se salva el valor mismo de la historia, pero esta esfera encantada y desvariada se constituye de una dualidad dinámica humana y deshumanizante, y en la relación el valor humano se hunde y se vuelve irreconocible. De modo que hay que cuestionar que el valor que se conserva en la historia sea el valor humano.

En la experiencia de Levi el valor que tiene continuar la historia no es experimentar la cura sino dar testimonio y tomar conciencia de la muerte, y aunque podemos identificar en el ejercicio una forma de curación comprensiva y compasiva, parece que no es suficiente para cumplir con integridad la condición humana. Parece que hay algo desproporcionado, porque lo que es sentido en este sentido es una alegría dolorosa; un contento dudoso, un gozo lleno de angustia. No hay certeza entonces de si dando testimonio de lo inhumano se conserva el valor del sentido humano. No hay certeza de que la humanidad pueda resistir a la muerte con el pensamiento y la palabra. En el relato de Levi, y en teoría, el sentido puede conservarse en condiciones mortales y responder procurando paz y solidaridad, contentando y dignificando la existencia, integrando y encontrando morada en la intemperie, huyendo de la inhospitalidad al hospital. En el experimento el autor se dirige a la enfermería y recobra la conciencia, sobrevive cuando dialoga y coopera con otros seres humanos, y ante la vieja y feroz desazón que produce sentirse hombre, coge lápiz y cuaderno y escucha la conciencia que emerge de la oscuridad para ponerla en el blanco. En el experimento salva el valor con el sentido, pero lo que expresa no es la salvación que genera la liberación del alma y el reconocimiento y encuentro de la humanidad, porque responde a la deshumanización con humanidad pero duda sobre el valor que muestra, porque es comunicable e indecible, humano e inhumano, de modo que no parece poder trascender la condición mortal y conservar la humanidad.

No parece que el ser humano conserve el sentido y levante una morada al compás de los encuentros humanos para superar la incomprensión, el dolor, el silencio, la soledad. En el experimento se conserva el sentido teóricamente humano, el valor del pensamiento y la palabra, pero este se reconoce de nuevo infectado de inhumanidad. La conciencia que saca de la inhospitalidad para dirigirse a la cura no es saludable, sigue angustiada. Frente a la muerte y la nada mira, escucha, pero la voz de la conciencia es un impulso conflictivo, el fantasma viejo y feroz, el alma que no nace y ya está extinguida.

La prescripción Primo Levi para mantener el sentido en el experimento mortal ha sido corresponder a la muerte con vida, al silencio con palabras, al dolor con alma, a la nada con valor, a la indiferencia con comprensión. La prescripción ha sido vivir para contarle, y con un «impulso inmediato y violento», recuperar el sentido moral y hacer justicia en esta historia. Pero la voz de la conciencia que «avoca al ser humano a salir del estado de perdido» se encuentra perdida, de modo que vamos a pensar si es posible tomarle la palabra a Levi y mantener el sentido para continuar con el dialogo de pensamiento y poesía que proyecta huir de la inhospitalidad levantando una morada.

## 2.1 PENSAR LA DESHUMANIZACIÓN

En este epígrafe vamos a tomarle la palabra a Primo Levi y a tatar de encontrar respuestas a las preguntas de Buber y Heidegger. Vamos a pensar qué es «ser humano», qué sentido tiene «su humanismo», qué valor tiene «el ser humano deshumanizado». Como ha sido prescrito, vamos a hablar por los hundidos, como también prescribe Madame de Staël, vamos a «escribir para los desdichados»<sup>86</sup> y a discutir si pensando en el mortal humano, si pensando en la deshumanización conservamos el alma y la personalidad de la humanidad. De nuevo vamos a poner a prueba el valor equilibrado del sentido humano cuando se encuentra entre la vida y la muerte. Vamos a escuchar lo que dicen los mortales y a pensar si cumplen bien con la condición humana, o si se cumplirá la maldición y descubriremos de nuevo lo inhumano del ser humano.

Para apreciar lo sagrado en la noche del mundo vamos a pensar de un modo especial y a responder con agradecimiento al ser nada, y como señalaba Heidegger, para mantener el equilibrio en el dialogo ahora tenemos que comprender la poesía, porque «en el advenimiento de su palabra se hace presente el futuro»<sup>87</sup>. «El destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser», de modo que vamos a apreciar el sentido que muestra y a seguirlo.

¿Qué anuncia el poeta? En teoría el poeta «abre el claro de la existencia» y comunica «las posibilidades existenciales de encontrarse», pero en la práctica también comunica el desencuentro. Muestra lo sagrado pero señala lo salvaje. Se dirige a los salvados pero habla por los hundidos.

En la poesía de Primo Levi se encuentra el desencuentro de la humanidad y la posibilidad de encontrarse si el humano pregunta por la deshumanización, si el que está seguro en su morada recuerda al indigente, ¿pero tiene este sentido poético valor?, ¿es curativo? El destino que se anuncia en el dialogo es dirigirse a la mortalidad y pensarla, decirla, hacer algo, no olvidarla, ¿pero tendremos sentido para apreciarla y conservar la vida? La condición sagrada en esta historia es no eliminar y reducir a la servidumbre, no superar la deshumanización sino mirarla, escucharla, contarla y medirla para salvar el sentido humano y conservar el valor de vivir para contarlo. La condición es seguir hablando y pensando frente a la muerte, de modo que, como va a señalar Steiner, cabe pensar que «morir es dejar de charlar» y que «la esperanza es el futuro verbal»<sup>88</sup>.

Sin embargo, en este momento del dialogo en el que sabemos que la condición es continuar con la historia clínica y preguntar por la deshumanización de la humanidad, ¿en este momento

---

<sup>86</sup> Madame de Staël. *De la influencia de la pasiones. Reflexiones sobre el suicidio*. Berenice, Córdoba, 2007. p. 247

<sup>87</sup> Heidegger M. *Caminos de bosque* Alianza, Madrid, 2010. p. 205

<sup>88</sup> Steiner G. *La poesía del pensamiento*. Siruela, Madrid, 2012. p. 25



cómo seguimos si sabemos que la historia tiene sentido y le falta? ¿Qué se puede esperar en el dialogo? Sabemos que hay que pensar, preguntar, contar y medir la mortalidad y sacar *ahí* el valor vital, ¿pero el valor que se encuentre puede sacarnos del silencio, la incompreensión, la indiferencia? ¿De verdad podemos continuar el dialogo? ¿Qué decir de la muerte, el hundimiento, la desdicha? ¿Realmente se encuentra lo sagrado iluminando la noche del mundo?

Vamos a cuestionarlo, porque el sentido que expresa Primo Levi en el experimento es enfermar, curarse y morir. El autor murió el 11 de abril de 1987 en su casa de Turín al perder el equilibrio y caer por «el hueco de las escaleras de su casa».

Llegado un momento los seres humanos no pueden resistir la deshumanización; dejan de charlar, enmudecen, pierden el valor de su sentido, se desequilibran, se hunden, caen en lo inhumano. Hay que preguntar entonces, ¿cómo cumplir con la condición humana y responder a la muerte conservando el valor y el sentido? No lo sabemos, pero sabemos que en estas condiciones se puede y se debe querer seguir viviendo. Sabemos que para no empezar a morir debemos negarnos a perder el alma y seguir hablando, pensando, preguntando, haciendo algo porque si no emerge el dolor, de modo que vamos a corresponder con Levi, no pasando por encima, no superándolo u olvidándolo, porque lo que muestra tiene valor y sentido aunque no sea positivo.

Sabemos que después de la muerte los hundidos siguen hablando, así que vamos a conservar el valor que muestran para no perderlo y seguir la historia clínica de la humanidad, pues como prescribía Heidegger, no hay que «despreciar la misteriosa pluralidad de sentidos de la nada, lo que debemos hacer es armarnos y prepararnos para experimentar en la nada la amplitud de aquello que le ofrece a cada ente la garantía de ser»<sup>89</sup>. Consecuentemente, vamos a poner de nuevo a prueba el sentido humano y la metafísica de la curación, y a discutir si dirigiéndonos y pensando en la deshumanización conservamos el valor de la humanidad.

El último gesto de Primo Levi en el dialogo ha mostrado la pérdida de sentido, el desequilibrio, la caída mortal del ser humano en su morada. El autor nos ha recordado la doble condición humana, la fragilidad del alma, la angustia de vivir, la indigencia de los salvados, la deshumanización de los seres humanos, pero a pesar del desencuentro que anuncia el poeta, y aunque pensemos que estamos condenados a perdernos, sabemos por Buber que «lo humano encuentra su raíz en que un ser busca a otro ser» para comunicar con él en una esfera común y

---

<sup>89</sup> Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003. p. 51

hacer comunidad en la intemperie. Por tanto, para mantener el sentido y seguir pensando la posibilidad de sanar, vamos a continuar el dialogo buscando al ser humano en lo inhumano.

Sabemos que se trata de preguntar por el mortal humano y escucharlo, mirarlo en la nada. Sabemos que el valor es inclinarse de un modo especial, mantener el equilibrio y pensar, cuidarse de lo salvaje y conservar lo sagrado, así que, aunque Primo Levi se caiga de la conversación, en este momento comprometido del dialogo vamos a intentar conservar el valor de su sentido y a tratar de continuar la historia clínica reconociendo a las personas, no a las cosas, procurando vivir para contarlo, y discutiendo si así salvamos el alma. Para no empezar a morir vamos a continuar charlando y a mantener el sentido olvidado del ser humano -el cuidado, el aprecio de lo salvo, la conciencia que dirige de la inhospitalidad a la cura. Vamos a seguir en la pobreza de la existencia, a escuchar la desdicha y el hundimiento, y a discutir si el ser humano ahí responde conservando lo sagrado en la noche o si finalmente se funde con lo salvaje. Vamos a seguir la historia clínica y a pensar si el valor de su sentido es humano o inhumano, si muestra la indigencia o la morada.

Como sugería Heidegger, vamos a dialogar con «los poetas en tiempos de penuria», porque en la experiencia sagrada de ser nada siguen «el rastro de los dioses hundidos» y señalan el camino a «sus hermanos mortales». Como señala Clarice Lispector, vamos a seguir «una íntima orden de batalla» y a vivir para contar el valor del ser humano deshumanizado. Para continuar la historia clínica ahora tenemos que dialogar con los hundidos, con la deshumanización de la humanidad, con el impulso moribundo. También con el «¡viva la muerte!»<sup>90</sup> de José Millán-Astray. Pero para continuar la historia y cumplir la condición de mantener el valor del sentido humano vamos a tomarle la palabra a Levi y a cuestionar lo que significa ser «humano» en estas condiciones. Por tanto, no vamos a intentar salvar la vida sino el alma de la humanidad, así que no vamos a proceder como propone el profesor Francisco Maldonado; «operando el cáncer de la nación y cortando en la carne viva como un cirujano resuelto, libre de falsos sentimentalismo»<sup>91</sup>. Por el contrario, vamos a confiar en la palabra de los autores con los que hemos dialogado y vamos a seguir charlando, mirando, pensando, preguntando y cuidándonos de lo inhumano. No vamos a caer en la curación salvaje porque ya se sabe que la respuesta a la inhumanidad no es eliminarla y superarla. Tampoco vamos a enmudecer, espantarnos y perder el valor. Vamos a seguir pensando y diciendo, ahora con Unamuno, porque va responder conservando el valor del sentido humano, pues como él mismo

---

<sup>90</sup> Thomas H. *La guerra civil española*. Tomo II. Grijalbo, Barcelona, 1976. p. 548

<sup>91</sup> *Ibíd*em p. 547-8

dijo en el momento preciso «a veces quedarse callado equivale a mentir». Escuchando «el necrófilo e insensato grito» de Millán Astray, el filósofo respondió con el pensamiento y rompió el silencio, porque a su juicio callar no descubre la verdad sino la maldad de la condición humana.

Sabemos que en estas condiciones no hacer nada pueda causar una mole infinita de dolor y extender y difundir la inhumanidad, ¿pero cómo corresponder con la viva muerte?

Unamuno piensa y habla:

«He pasado mi vida componiendo paradojas que excitaban la ira de algunos que no las comprendían, he de deciros, como experto en la materia, que esta estúpida paradoja me parece repelente. El general Millán Astray es un inválido (...) también lo fue Cervantes. Pero, desgraciadamente, en España hay actualmente demasiados mutilados. Y, si Dios no nos ayuda, pronto habrá muchísimos más. Me atormenta pensar que el general Millán Astray pudiera dictar las normas de la psicología de masas. Un mutilado que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, es de esperar que encuentre un terrible alivio viendo cómo se multiplican los mutilados a su alrededor»<sup>92</sup>.

Vamos a pensar esta respuesta válida e inválida a la enfermedad, porque podemos sentirnos desorientados, podemos confirmar la pérdida de sentido, pero también podemos reconocer en ello el valor del sentido humano, pues lo que muestra Unamuno no es la curación sino la invalidez de la humanidad, pero también encuentra en ello la distinción entre la grandeza de espíritu ante la invalidez y la multiplicación de la mutilación. El filósofo conserva el sentido frente a la muerte, y pensando las paradojas de la vida, aprecia que ante la vida y la muerte no solo hay indiferencia sino distinción. Piensa que la existencia es paradójica, que la condición humana mortal no se cumple del mismo modo en los seres humanos, que hay que un valor distinguido entre los inválidos, que hay algo de grandeza en la humanidad.

Ya sabemos que de cara a la muerte el ser humano pierde el valor, sin embargo Unamuno nos recuerda la diferencia entre el que encuentra «un terrible alivio» viendo cómo se multiplica la mutilación y el que demuestra «grandeza de espíritu» y no extiende y difunde la inhumanidad sino que resiste a ella. Aprecia una distinción entre el que se cura y se salva deshumanizándose, y entre el que experimenta y cuenta con el valor del ser humano de otro modo.

---

<sup>92</sup> Ibídem p. 548

En una condena igual y distinta, Unamuno expresa la distinción que ya señalaba Levi, y que sugiere que la humanidad tiene un valor doble cuando se encuentra frente a la muerte; uno consiste en mezclarse e identificarse con ella, en seguir su sentido feroz, y el otro en responder con grandeza de espíritu y distinguirse de ella -y en la experiencia del filósofo, la grandeza de espíritu también se manifiesta en el que piensa y habla bien. A juicio de Unamuno la respuesta que muestra al ser humano íntegro no consiste en multiplicar la deshumanización sino en resistir a ella con el pensamiento y la palabra. Ahora bien, ¿este es su valor de verdad?, ¿con el sentido humano se responde a la viva muerte y se resiste a la deshumanización?, ¿realmente sana la condición mortal? Aún no tenemos certeza de si cumpliendo con la condición humana de pensar y hablar frente a la muerte se cumple la condición humana o la inhumana, si sanamos o enfermamos, pero sabemos que tenemos que seguir pensando y hablando, sin consentir la deshumanización, conservando la distinción y «la grandeza de espíritu» frente a la muerte aunque perdamos la vida en el trance. ¿Pero cómo sería posible hacerlo? Si recordamos, también Sócrates fue condenado a muerte por pensar y hablar frente a la deshumanización, sin embargo dio testimonio de la vida buena. ¿Cómo podemos aprender algo de su respuesta a la muerte?

Sócrates cumple la condición humana de vivir para contarlo pero al fin es condenado a muerte por ser «el tábano» que aguijonea a un «caballo pesado» para que se mueva. El filósofo es consciente de lo ambiguo de su valor y reconoce: «hay junto a mí algo divino y demoniaco», pero «debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás». «Despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno», porque «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre»<sup>93</sup>. La condición humana es conservar el sentido y el valor aun perdiendo la vida.

«No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir y morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas o actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo»<sup>94</sup>.

En otra condena a muerte, Sócrates, al igual que Primo Levi, comprende que la condición humana es cuidar el alma aunque se vaya a perder la vida. Así se demuestra el valor humano, porque un gesto de evasión de la muerte y del pensamiento revela la falta del sentido del que así actúa, pero pensar la muerte con cuidado es el ejercicio para conservar el sentido hasta el final.

---

<sup>93</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 2014. p. 17. 28e

<sup>94</sup> *Ibídem* p. 16. 28c

«Prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo. En efecto, ni ante la justicia ni en la guerra, ni yo ni ningún otro deben maquinar cómo evitar la muerte a cualquier precio. (...) Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad. (...) Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y estos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mí estimación y estos, a la suya. Quizá era necesario que esto fuera así, y creo que está adecuadamente»<sup>95</sup>.

En esta historia la condición humana tiene una doble condición, y no consiste en evitar la muerte sino en evitar la maldad. El sentido humano se desdobra, se trasciende a sí mismo para no dirigirse a la salvación física sino a la salvación moral, y en este ejercicio manifiesta su valor, ¿pero de verdad es este el valor del ser humano?, ¿dónde se localiza?, ¿cómo se desarrolla? Como ya sabemos, en la teoría y en la práctica, el valor de los hombres superiores no es conservar la vida sino conservar la personalidad, y también el filósofo se atiene a esta estimativa, ¿pero los seres humanos podemos realizar este ejercicio? Se trataría de seguir hablando y pensando bien frente a la muerte aunque al fin muramos, pero hay que seguir discutiendo esta apología que Platón hace del valor del sentido humano porque tal vez sea sobrehumano. Hay que discutir si con sentido humano podemos mantener el equilibrio en el dialogo con la muerte, porque Sócrates dice que la razón del ser humano no es pensar el riesgo de vivir o morir sino pensar cómo actuar con justicia y hacer el bien, pero hay que pensar si tenemos este sentido para distinguir el bien del mal y realizarlos con justicia. ¿Podemos pensar y hablar de tal modo que evitemos la muerte del alma?, ¿de qué manera hay que pensar y hablar frente a la muerte para conservar la humanidad? Los filósofos señalan que en este dialogo histórico entre la vida y la muerte los que piensan bien en la condición humana son condenados a muerte por los que juzgan el mundo humano, de modo que aunque así muestren su inocencia y bondad, demuestran perder la vida.

La cuestión que se plantea entonces es cómo podemos curar esta herida en el corazón humano, pues muestra que aunque se conserve el sentido y el valor y se cumpla la condición de corresponder con lo que dice el pensamiento y la palabra, aun así se pierde la vida. ¿Cómo entender este conflicto sin perder la humanidad?

---

<sup>95</sup> Ibídem p. 27. 39a-39b

Como ya sabemos, la operación de los filósofos es transformar el valor del sentido humano, pero lo que queda por saber es si en la operación conservan el sentido humano. El ejercicio consiste en convertir el sentido para que no dirija a la muerte sino a la curación; para que no se mimetice y extienda y difunda la muerte sino que se resista a ella, la piensen y la trascienda y salva la vida en ella, para que de este modo lo que es sentido no sea una condena a muerte sino una correspondencia, una prueba, un experimento, una posibilidad de salvarse y vivir la viva muerte con sentido, valor, emoción, éxtasis, agradecimiento. Ahora bien, ¿realmente pensando así se conserva el sentido humano? Los filósofos han dado su palabra de que vivir pensando bien es vivir de verdad aunque se muera, y vivir pensando que la vida es una condena a muerte frente a la que hay que deshumanizarse y dejar de pensar es vivir sin sentido ni valor, es morir realmente, ¿pero es cierta esta condición de equilibrio del sentido humano? La doble condición es tener presente la muerte y la deshumanización del ser humano pero mantener el alma, el recuerdo de un mundo justo, de un ser humano bueno, no corrompido ni salvaje, ¿pero se puede cumplir con la doble condición humana y conservar el valor humano?

Sócrates, como Primo Levi, como Unamuno, prescribe que hay que vivir con sentido, con grandeza de espíritu, sin perder el valor frente a la muerte, porque esta condición es mortal para los que juzgan el mundo humano -son los seres humanos los que juzgan la existencia humana como pena, culpa, castigo- pero desde su punto de vista casi divino, vivir pensando no es la condición mortal sino la condición humana, la condición para mantener el valor del ser humano. A su juicio, aunque el ser en el mundo cumpla la condena mortal, puede y debe conservar el alma y seguir pensando bien, porque «temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe». Lo saludable para el filósofo es demostrarse inocente frente a la condena a muerte, conserva la bondad de la condición humana y seguir pensando en la posibilidad de salvar el alma. La condición es conservar el valor y no perder la humanidad aunque uno se encuentre abocado a una muerte segura, porque Sócrates nos dice:

«Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. (...) La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien,

según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar»<sup>96</sup>.

Frente a la muerte Sócrates pierde el sentido pero lo recupera pensando lo justo, y concluye que o la muerte no es nada o es como todo. No hay que temer experimentarla ni pensarla porque o no se siente nada o se siente lo que viene sintiendo el ser humano; «precisamente una transformación, un cambio de morada». El ser humano no tiene razón para perder el valor frente a la muerte porque es inocente frente a ella, pues «es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada»<sup>97</sup>.

Pero con esta condición, ¿qué sentido tiene el sentido humano?, ¿cuál es su valor? Como señalaba Primo Levi, el sentido humano es providencial, puede experimentar la salvación aunque se hunda. Como señalaba Heidegger, el sentido mortal rechaza «al otro lado de la vida», la nada rechaza en dirección al ser. Con su sentido del equilibrio desequilibrado, Sócrates concibe un mundo en el que la existencia humana no es condena sino felicidad, e imagina que experimentar la muerte es como experimentar la vida. Con su sentido sigue albergando la posibilidad de «pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora a los de aquí».

«Dialogar allí con ellos, estar en compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad. En todo caso, los de allí no condenan a muerte por esto. Por otras razones son los de allí más felices que los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo son inmortales»<sup>98</sup>.

El filósofo dialoga, se pone de cara a la muerte y concluye que frente a ella hay que asumir el límite del sentido humano y comprender que en *eso que no se ve* está la salvación. Desde este punto de vista el sentido humano sí es curativo, porque puede transformarse para pensar que en la muerte hay una bondad; puede transformar la razón en corazón, el dolor en amor, la nada en ser. La cuestión es cómo se realiza este ejercicio, ¿con qué sentido se convierte el sentido? Tenemos sentido para juzgar la vida como pena, condena, castigo y enfermedad mortal, pero hay que pensar cómo mirando para otro lado transformamos el sentido para apreciar lo bueno.

¿Cómo transformamos el sentido mortal en sentido moral?

---

<sup>96</sup> Ibídem 40d

<sup>97</sup> Ibídem 23a-23c

<sup>98</sup> Ibídem 41c

## 2.2 ALGUNAS RESPUESTAS A LA DESHUMANIZACIÓN

En teoría la condición humana es responder a la deshumanización pensando, hablando, mirando, escuchando, haciendo algo, pero en la práctica la condición no se cumple porque en estas condiciones perdemos el sentido y nos mimetizamos con la inhumanidad. Desde la filosofía, en esta historia se viene sosteniendo que tenemos valor para salvarnos de la muerte, y para ello hay que conservar el alma y cumplir con el deber de querer vivir para contarlo. El ejercicio consiste en transformar la razón en corazón, el sentido mortal en sentido moral, para que al dirigirnos a la muerte conservemos el valor y la vida. Sin embargo, vamos comprobando que en la práctica esta condición no se realiza como pensábamos y decíamos.

Como ya sabemos, el pensamiento sostiene que el sentido humano no se dirige a la muerte sino a la curación. Los que tienen grandeza de espíritu experimentan en la mortalidad la verdadera vida, ¿pero este pensamiento se sostiene?, ¿cómo realizan el ejercicio?, ¿es humano o no humano?

En su dialogo final, Sócrates convierte la condena a muerte en vida buena, verdadera y feliz, y así se salva en la historia, pero altera los valores fundamentales en el mundo humano. Su prescripción es pensar la ambigüedad de la vida y la muerte, porque es posible que la muerte no sea nada mala; que los que juzgan sean injustos, que los que piensan sean inocentes. El filósofo quiere que pensemos porque defiende la inocencia y bondad del que piensa bien y da su palabra.

Sócrates, que vivió «como si combatiera sombras», se despide con un aDios y dice:

«Es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios»<sup>99</sup>.

El destino del ser humano está oculto, puede ser monstruoso o divino, pero en esta ambigüedad el valor consiste en pensar bien, en pensar *como si* fuera el colmo de la felicidad. Ahora bien, ¿cómo podemos transformar el sentido para pensar bien en el mal?, ¿cómo podemos realizar en la práctica este ejercicio teóricamente curativo? El condenado a muerte se expresa y dice lo que en otra condena aprendió Levi; que no se trata de corresponder con la muerte pensando salvar la vida sino el alma, porque es este el órgano que adivina la bondad, la verdad, la felicidad. Al final Sócrates se envenena, ve doble, ve otro mundo de felicidad y responde a la muerte divinamente, ¿pero cómo conserva el ánimo?

---

<sup>99</sup> Ibídem 42a



En esta historia la cuestión es pensar bien en el mal y salvar el alma. Así pues, vamos a seguir pensando si podemos lograrlo, porque en este momento reconocemos que hay un conflicto irresoluble entre «los de aquí y los de allí». Nos damos cuenta de que en la historia la dualidad dinámica que constituye al ser humano no muestra la integridad sino la herida, pues la ambigüedad de su valor frente a la muerte no es accidental sino esencial. La humanidad adquiere su valor por el modo distinguido con el que se enfrenta a su sentido, a su destino, a su condición, a la muerte, por el modo en que la comprende o se desentiende, por el modo en que la piensa bien o mal, por el modo en que la juzga como condena o felicidad. Pero en este ejercicio en el que la humanidad cumple con la condición y manifiesta su valor, el valor que muestra no deja de ser ambiguo, paradójico, conflictivo. La integridad del ser humano depende del valor de su alma, de su grandeza para pensar bien y resistir a la muerte, pero en el ejercicio también revela su falta de integridad.

Como sabemos, el pensamiento prescribe ser inocentes, corresponder con la muerte pero pensar lo justo, comprometernos con conservar la bondad de la condición humana, no tener miedo y seguir viviendo como seres humanos con sentido equilibrado. Sin embargo, ¿en la práctica es este el valor humano para corresponder con lo inhumano? Si seguimos tomándole la palabra a los que piensan y dicen, si seguimos este dialogo de pensamiento y poesía, ¿podremos corresponder como seres humanos y mantener lo humano? Vamos a cuestionarlo, porque si volvemos al experimento mortal, si volvemos al conflicto de la historia clínica ahora tendríamos que volver a defender a la humanidad de la condena a muerte, dirigirnos a la deshumanización y seguir dialogando con el ser humano deshumanizado, con el mortal humano.

Ahora tendríamos que dialogar con Hitler y pensar bien, sin embargo, si la condición es conservar el valor del sentido, parece que hay que confirmar el conflicto y el desequilibrio, porque «los de aquí» seguimos juzgando la vida humana como pena, y de este modo no está claro que podamos mantener el valor humano en el dialogo. Parece que el valor del sentido humano sigue dos mil años después oscilando entre lo animal y lo divino; trastornado, monstruoso, bipolar.

Como pronosticó Heidegger, en el siglo XX la metafísica toca su fin y se vuelve física, pero parece que lo que descubre no es al ser humano salvado de la muerte sino a una «bestia cansada», que experimentando la muerte siente un tremendo alivio. ¿Qué distinción y grandeza de espíritu cabe esperar entonces del mortal humano? Si pensamos en el sentido que al fin tomó el «proyecto nazi», recordamos que Hitler en el último momento envenenó primero a su perro, un pastor alemán

llamado Blondi, luego a su mujer, Eva Braun, y finalmente se disparó en la boca<sup>100</sup>. También Hitler toma la palabra en el dialogo de pensamiento y poesía y cumple con la condición humana de conservar y perder el sentido, y aunque su valor no es positivo, hay que apreciarlo, porque muere y mata dando testimonio de la enfermedad de la humanidad, de la infección de su alma -que no cuida lo mortal sino que lo elimina- y del desequilibrio de su sentido -que no juzga la vida como felicidad sino como condena. De modo que aunque su gesto de quitarse la vida pareciera tener sentido, a su sentido le falta valor; justicia, bondad, alma, grandeza de espíritu, porque en lugar de convertir la muerte en vida, la extiende y difunde. Hitler subvierte el valor del sentido humano y se deshumaniza; cae en lo salvaje y lo inhumano. Por tanto, en este momento del dialogo, ¿cómo seguimos buscando la condición equilibrada de la humanidad si la historia oscila entre la salvación y el hundimiento? ¿Cómo reconocemos lo humano entre lo salvaje y lo sagrado?

¿Cómo podemos pensar y hablar bien del mal y conserva el valor y el sentido humano? Si pensamos y hablamos podemos perdernos de nuevo entre la vida y la muerte y concluir lo desequilibrado que es todo en el fondo, ¿pero seguir entonces?, ¿hay que hacer como si no supiéramos nada de la muerte?, ¿hay que armarse de valor y experimentarla? Sabemos que en este momento no tenemos que corresponder pensando cómo evitar la muerte y salvar la vida, sabemos que en este momento tenemos que actuar con justicia y conservar la bondad de la condición humana, ¿pero cómo se responde bien a la condición mortal?

El sentido nos dice que tenemos que seguir el dialogo de pensamiento y poesía y aprender a decir lo sagrado de ser nada, pero hay un problema porque no se sabe cómo cumplir con la condición humana mortal y vivir para contar su valor. En este dialogo perdemos el sentido y no somos capaces de apreciar el valor íntegro de la humanidad, de lo que significa «ser humano», porque al final del «experimento nazi» Hitler se dispara en la boca y elimina la posibilidad del dialogo, de la correspondencia, y reduce el valor saludable del ser humano a la nada. Entonces, ¿cómo seguir hablando?, ¿cómo recuperar el sentido y continuar el dialogo?

No hay certeza, pero vamos a seguir la historia y a cuestionar el valor y el sentido de este dialogo de perros, de dioses, de humanos distinguidos e indiferente, presentes pero irreconocibles, porque la condición es pensar bien y saber que lo que expresan es que la condición es una condena a muerte pero la salvación. El ejercicio consiste en dialogar con «los de aquí» y «los de allí», y

---

<sup>100</sup> Sherratt Y. *Los filósofos de Hitler*. Cátedra, Madrid, 2014. p. 278

conservar el valor del sentido humano, porque los que piensan poéticamente dan su palabra de que la respuesta a la muerte es inclinarse de un modo especial y apreciar a la humanidad.

La teoría dice que en la desdicha se descubre el valor del ser humano, de modo que tenemos que seguir escuchándolo y pensándolo para saber lo sagrado que al fin manifiesta. Para acabar el capítulo y continuar la historia ahora voy a dialogar con los pensadores poéticos que experimentaron la viva muerte de la humanidad, pues el objetivo es analizar cómo responden y saber si al fin conservan el valor o si dan testimonio de la falta de valor y sentido de la humanidad.

Si intentamos seguir la historia clínica con algún sentido, comprobamos que, respondiendo en cierto modo a la pregunta de Buber y Heidegger, también Stefan Zweig huye de la inhospitalidad del continente europeo y proyecta la cura por el pensamiento y la palabra, pero finalmente se suicida en 1942 en Brasil. El filósofo poeta decide envenenarse en una cama junto a su mujer, por tanto, vamos a discutir si conserva o mata el valor del sentido humano al final, porque cabe pensar que aunque se dirige de la muerte a la muerte y niega el sentido saludable del ser humano, no muestra perder el valor, pues ante el fin mortal la condición humana no sería pensar cómo salvarse de la muerte sino conservar el alma y abrazar a otro ser humano.

Desde este punto de vista Zweig responde en el dialogo y también dice que el valor excepcional del mortal es conserva el alma y amar a la humanidad aunque se esté cumpliendo la pena. En su último gesto, igual que Sócrates, se dirige a la muerte amando la vida. Se envenena pero conservan el sentido aunque parezca perderlo, de modo que vamos a empezar a pensar que esta respuesta a la muerte desvela que la medicina del pensamiento y la palabra, aunque tenga efectos ambiguos, cura el alma de la humanidad y permite que su valor se salve de la muerte en la historia. Sigamos pensando y hablando entonces sobre la doble condición de la humanidad y el doble sentido del fin humano, porque ya sabemos que su valor consiste en mantener sentido entre la vida y la muerte y no perder el alma, la bondad, la inocencia, el amor por la existencia.

Sigamos el dialogo porque dos años antes, en 1940 otro filósofo poeta, Walter Benjamin, muere envenenado cuando se reconoce en otro «callejón sin salida», pues antes de perder el alma prefiere perder la vida. Benjamin, un judío nacido en Berlín, huyendo de la intemperie encuentra la muerte en la frontera entre Francia y España, cuando tenía intención de atravesar la península y llegar a Portugal con destino a Estados Unidos. El 26 de septiembre, en un hostel de Portbou, cuando es retenido por la policía española, que le impide la entrada al país y acaba con su proyecto, toma una dosis letal de morfina. Se sabe entre la vida y la muerte, entre la angustia y la liberación,

y presintiendo el fin del sentido también trata de mantener el equilibrio proyectando el fin propio. Como señalaba Nietzsche, cuando ya no se puede conservar el sentido de la vida hay que darle fin. Como señalaba Levi, «los objetivos de la vida son la mejor defensa contra la muerte», pero cuando no se contempla futuro, «siempre podemos acercarnos a la alambrada eléctrica y tocarla», pues en el gesto, aunque se encuentre la muerte también se espera encontrar la salvación.

En esta historia los filósofos poetas conservan el valor del sentido humano aunque al fin lo nieguen, porque aunque se dirijan a la muerte contemplan la curación, pues no se salvan físicamente pero sí conservan el alma, y en el gesto ejecutan la condición humana a conciencia aunque *en realidad* sea una condena a muerte. Desde esta perspectiva tenemos que seguir analizando su valor para discutir si los que viven para contarlo y conservan el sentido para trascender la muerte con el pensamiento y la palabra en realidad tienen valor o les falta.

En el dialogo con la muerte el que piensa se revela en conflicto, porque su sentido le dice que tiene que morir pero su valor le dice que tiene que vivir. El sentido que guía al ser humano en esta historia no procura salvar la vida sino tener cuidado de verdad y salvar el alma, pero en este sentido expresa el conflicto de su doble condición, porque sabe que tiene que cumplir con el orden y la orden mortal pero también con la vital, con «lo caprichoso en el sentir», con el amor y el alma. La cuestión entonces es cómo resolver el conflicto de la mortalidad y conservar el valor de la humanidad. Cuando el ser humano se encuentra entre la vida y la muerte está tocado física y metafísicamente, con una enfermedad en el alma que anhela cuidado, porque lo que inclina la balanza del peligro es la conciencia, lo que marca el sentido es su alma. Sin embargo, aunque quiera cuidarse y responder con amor en lugar de con violencia, aunque quiera engendrar vida en lugar de muerte, en estas condiciones se encuentra correspondiendo con lo contrahumano, con la viva muerte, de modo que es cuestionable que sea posible cumplir con la condición mortal y conservar la condición humana. ¿Es posible meditar, proyectar, querer la muerte y a la vez amar la humanidad, conservar el valor de la vida, el sentido de la existencia?

Como sabemos, entre la vida y la muerte el ser humano se trastorna, se desequilibra, descubre su doble condición. Muestra desintegrarse físicamente pero responder recuperando la integridad metafísicamente, conservado el sentido y proyectando «un mundo justo y bueno fuera del nuestro», por el que merece la pena seguir queriendo vivir y ser felices con «los de allí». Los que piensan señalan que el valor del sentido humano no es salvarse de la muerte sino de la maldad, de la nada, de la bestialización, del dolor. No conservar la vida sino el alma, el sentido, el

pensamiento, la sensibilidad. Esta es la condición, pero la condición es la conversión del sentido mortal en sentido moral. El ser humano se encuentra en la necesidad y ante el impulso de seguir pensando bien, pero en este momento de la historia la condición humana que compromete a querer vivir entra en conflicto con la condición que muere. En la historia la humanidad muestra que aunque la condición es pensar bien y tener el proyecto de vivir bien, esta condición cumple con la condición mortal trascendiéndola en el pensamiento pero no en la práctica.

Así pues, igual que Walter Benjamin, la humanidad parece encontrarse en un callejón sin salida, y aunque su condición es pensar y demostrar el valor de su sentido, parece no poder salir de la contradicción de la existencia. ¿Puede transformar el sentido de la existencia y conservarlo?, ¿puede experimentar el bien en el mal?, ¿puede vivir y no morir?, ¿puede salvar el alma? Como sabemos, la condición de salvar el alma compromete la vida y puede llevar al ser humano a la muerte, de modo que aunque podamos reconocer la distinción del valor humano frente a la muerte, hay que seguir discutiendo que ésta sea la bondad de la condición humana. En la historia clínica, vivir pensando y diciendo tiene un valor ambiguo, porque aunque es la condición humana también es la condición mortal. En teoría pensar y hablar bien de la vida mortal y conservar lo sagrado en lo feroz salva el alma aunque no salve la vida, ¿pero es esto lo saludable que expresa el ser humano? Los que piensan y dicen se curan convirtiendo su condena a muerte en una apología de la vida, y de este modo salvan su valor y no mueren en la historia, ¿pero es humano, íntegro y saludable conservar el alma en la historia pero perder la vida en el mundo?

Si seguimos pensando y diciendo, en la historia clínica recordamos que en 1942, otro poeta va a responder a la pregunta de Primo Levi, sin embargo, la respuesta que va a dar va a seguir comprometiendo la buena condición del ser humano.

En 1942 Miguel Hernández va a morir enfermo en una cárcel de Alicante, después de haber sido perseguido y condenado por el régimen fascista. El poeta, «cultivando el romero y la pobreza» va a conservar el valor del sentido humano pensando y hablando bien, y aunque hoy perdure en la historia y su alma se haya salvado murió de tuberculosis a los 31 años. Así pues, hay que seguir analizando y discutiendo cuál es el valor saludable que el ser humano demuestra en esta historia. Hay que discutirlo, porque si seguimos pensando y hablando recordamos cómo Miguel de Unamuno, que «sentía que le dolía España», permaneció arrestado en su casa hasta el último día de su vida, que fue también el último día de 1936. El año en el que el poeta Federico García Lorca murió fusilado en un descampado de Granada.

Hay que pensar y decir entonces qué cuentan los poetas y los pensadores en la historia de la humanidad, porque no tenemos certeza de si dan testimonio del hundimiento o de la salvación de la humanidad. Podemos pensar con razón y decir que dan testimonio de la deshumanización. Podemos pensar con corazón y decir que dan testimonio de lo bello, lo verdadero, lo bueno. Podemos pensar bien y mal de la humanidad, pero si queremos apreciar su valor genuino, ¿cómo podemos pensar? En el dialogo se discute lo equilibrado y lo desequilibrado, lo instructivo y destructivo, lo penoso y lo feliz de la condición humana, pero vamos comprobando que en la historia se muestra los valores del ser humano mezclados monstruosamente. Como señalaba Primo Levi, en la práctica la brutalidad y la compasión coexisten. ¿Cómo conservar entonces el sentido y el valor?, ¿cómo pueden coexistir con integridad y armonía estos valores en el ser humano?

En el dialogo de pensamiento y poesía lo caprichoso en el sentir muere a manos del orden; los que juzgan son los verdugos de los que piensan bien; los que conservan el alma y la dignidad también mueren, de modo que hay que seguir cuestionando el valor salvable del sentido humano, porque parece que en esta lógica la muerte acaba con la vida, el mal elimina al bien. En este momento de la historia podemos pensar que la lógica del sistema se desequilibra porque el valor excepcional que resiste a la inhumanidad al fin se infecta de inhumanidad y la extiende y difunde.

¿En esta historia podemos seguir apreciando el valor de la humanidad?, ¿podemos hacerlo si seguimos pensando y hablando de la desdicha, del hundimiento, de la poesía? Cumplir con esta hipotética condición humana es más peligroso de lo que pensábamos, pues como recordaba Levi, en el experimento está más en peligro el alma que la vida de la humanidad. Sabemos que para seguir vivos en la historia hay que seguir pensando y hablando bien porque si no emerge el dolor y se extiende la inhumanidad, ¿pero si seguimos así conservaremos el sentido?, ¿conservaremos el alma? ¿Cómo seguir escribiendo por los desdichados y apreciar el valor de la humanidad?

Como clave para poder continuar con valor el sentido de la historia, vamos a recordar los versos de José Zorilla «a la memoria desgraciada del joven literato Don Mariano José de Larra».

«Que el poeta, en su misión  
sobre la tierra que habita,  
es una planta maldita  
con frutos de bendición»<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Apud. Miranda de Larra J. *Larra. Biografía de un hombre desesperado*. Aguilar, Madrid, 2009.

Zorrilla recuerda y nos hace recordar que el valor de los desgraciados y malditos poetas que pierden la vida es que aunque en la tierra su misión sea la condena a muerte, la pesadilla, la maldición, su condición en el dialogo con el pensamiento es pensar bien y dar frutos de bendición. Así pues, vamos a analizar si esta es la condición para perder el sentido o para conservarlo, pues hay que discutir cómo de la maldición puede brotar la bendición. ¿Cómo podemos transformar el valor de la historia sin perder el valor del ser humano? En teoría para ello había que aprender de los poetas, pero lo que nos enseñan no deja de ser salvaje y sagrado, sin embargo ahora lo que sabemos es que para comprender el valor de la poesía hay que pensar de un modo especial, no ser sus verdugos, no juzgarlos mal, no condenar su inocencia. Para comprender lo sagrado que expresan hay que ver doble y apreciar que aunque pierdan la vida conservan el alma, y que ese es su valor y no es poco. Por tanto, no vamos a superar ni a olvidar su palabra sino a apreciarla y corresponder con «eso curativo» que demuestran en la historia y con lo que se comprometen.

Consecuentemente, vamos a seguir el dialogo, porque ya sabemos que la misión de la poesía en la tierra es una planta maldita que envenena, pero da la palabra, entrega el alma y la vida para que de esa maldición florezca la bendición. De modo que vamos a poner atención al ejercicio de conversión del mal en bien para apreciar si lo que muestra el pensamiento poético es el envenenamiento y muerte de la humanidad o los frutos benditos que la salvan. Vamos a seguir poniendo a prueba el sentido metafísicamente curativo del ser humano que piensa y habla bien porque ya sabemos que este valor es salvaje y sagrado, maldito y bendito, y de lo que se trata es de mantener el equilibrio y la integridad con esta doble condición. Así pues, vamos a seguir con cuidado, porque si continuamos con la historia clínica recordamos que también la poeta Marina Tsvietáieva, perseguida y retenida en una pequeña localidad de la Unión Soviética, decide ahorcarse en 1940, después de que su marido fuera fusilado, después de perder de a sus hijos.

Si recordamos, un año después, en Inglaterra, Virginia Woolf se ahoga por voluntad en el río Ouse. Un año antes en París, Joseph Roth muere alcoholizado, poco tiempo después de que sus padres fueran asesinados en un campo de concentración nazi y de que su mujer muriera en un sanatorio para enfermos mentales. Si recordamos no podemos olvidar la deshumanización de la humanidad, y se hace necesario pensar si podemos seguir sosteniendo la integridad del ser humano en este equilibrio desequilibrado, porque ahora, lo que dice el pensamiento poético en el dialogo es que el valor del alma salvada de la humanidad habla de la curación y del sufrimiento extremo, y hay que recordar lo desproporcionado que ya experimentaba Levi entre el privilegio de conservar

el alma y vivir por y para contar el valor de la humanidad deshumanizada. Cuando el ser humano expresa lo divino y lo monstruoso, lo maldito y lo bendito, parece que se encuentra zanjado. Parece que entre lo salvaje y lo sagrado el valor del sentido humano se pierde, porque entre lo que salva y lo que mata no muestra una distinción clara, y esta indiferencia monstruosa borra lo humano.

Por todo ello hay que seguir discutiendo la metafísica que supone que el valor del ser humano es curar la condición humana, porque en teoría lo hace con la palabra y el pensamiento, pero en la práctica los que piensan y hablan bien no solo dan testimonio de la salvación sino también del hundimiento. Como señalaba Heidegger, con lo salvo aparece el mal en el claro del ser, y aunque ya sabemos que no se trata de eliminar el mal sino de mantener el equilibrio con el bien, no hay certeza de que sea posible conservar el sentido y cumplir la condición humana. No está claro que en esta historia el ser humano resista a la inhumanidad y conserve el valor.

Por señalar otras respuestas a Buber, pensemos en la filósofa Edith Stein, que en 1942 muere en Auschwitz. Pensemos, porque esta discípula de Husserl y compañera de Max Scheller, ya en la primavera de 1933, habiendo previsto el problema de la condición humana y «la solución final», escribió al papa Pío XI para pedir precisamente la respuesta de «lo salvo». Cumplió con la condición humana, pensó, hablo, no calló ante la inhumanidad, señaló el mal y la curación, ¿pero fue escuchada?, ¿obtuvo respuesta en la correspondencia?

Su carta decía así:

«Durante años, los líderes del nacionalsocialismo han estado predicando el odio a los judíos. Ahora que tomaron el poder gubernamental en sus manos y armaron a sus partidarios –entre los cuales hay elementos probadamente criminales–, esta semilla de odio ha germinado. (...) sus medidas de boicot –que despojan a la gente de su sustento económico, su honor civil y su patria– arrojan a muchos a la desesperación: en la última semana he sabido –por informes privados– de cinco casos de suicidio como consecuencia de ese hostigamiento. Estoy convencida de que éste es un fenómeno general que todavía producirá muchas más víctimas. Podemos deplorar que esos desdichados no hayan tenido una mayor fuerza interior para sobrellevar su infortunio, pero gran parte de la responsabilidad recae sobre aquellos que los llevaron a ese punto. Y también recae sobre aquellos que permanecen en silencio frente a esos hechos. Todo lo que ocurrió y sigue ocurriendo día tras día es producido por un gobierno que se autodenomina “cristiano”. Desde hace semanas, no sólo los judíos, sino también miles de fieles católicos de Alemania y –creo– de todo el mundo, esperan y confían



en que la Iglesia de Cristo alce su voz para poner fin a este abuso del nombre de Cristo. (...)Todos nosotros, que somos fieles hijos de la Iglesia y observamos las condiciones imperantes en Alemania con los ojos abiertos, tememos lo peor para el prestigio de la Iglesia si el silencio se prolonga por más tiempo»<sup>102</sup>.

Stein conserva el valor y el sentido, y señala que un sistema que difunde el odio y la destrucción hace germinar el odio y la destrucción a no ser que encuentre una poderosa respuesta, una palabra, un gesto de bondad. En la historia clama al cielo y pide dar respuesta a la atrocidad, porque el «odio ha germinado», la poesía del pensamiento se ha pervertido, la metafísica ha tocado a su fin, y hay que romper el silencio de nuevo, ¿pero quién responde bien al mal? Empezamos a pensar que la condición humana es que «lo salvo» falte en el mundo; que se conserve en el pensamiento, en la palabra, en el dialogo, y por eso hay que empezar a pensar que la condición humana es invocar la salvación que falta y hablar de lo que es justo y bueno pero que no aparezca. Hay que pensar la posibilidad de mantener el equilibrio con esta doble condición, porque parece que para cumplir hay que aprender a hablar y a pensar de un modo especial. De modo que vamos a seguir pensando y dialogando, porque ya sabemos que el valor del sentido humano es asombroso; que su capacidad de responder a la muerte es prácticamente inhumana.

En este momento de la historia, dado que sabemos que hay que resistir a lo inhumano y seguir comprometidos con conservar el valor, vamos a dialogar con Simone Weil, filósofa, poeta y profesora francesa de origen judío, que en su vida intelectual cogía «permisos» para trabajar en el campo, en la fábrica, o para luchar en la guerra civil española. Weil, dando también respuesta a Buber y Heidegger, huyó de la inhospitalidad europea en dirección a Nueva York, pero volvió de la morada segura en 1942, porque igual que Primo Levi, se encontraba en una «situación moral demasiado dolorosa» por haber cometido un «acto de deserción».

Simone Weil también se rebela en un equilibrio desequilibrado, porque aunque volvió para resistir a la inhumanidad y cumplir con la condición humana, cumplió con la condición mortal y murió un año después de tuberculosis y desnutrición en un hospital a las afueras de Londres, de modo que hay que pensar si así conservó el valor del sentido humano o si lo perdió.

Padeciendo la enfermedad moral pero con la intención de recuperar la integridad regresa de la morada salvada y se une a los desdichados, se dirige con este valor en teoría humano y da

---

<sup>102</sup> Revista «Nuestra Memoria». Año X. Número 23. Julio 2004. Fundación memoria del holocausto. Buenos Aires. Argentina.

testimonio del conflicto y la resistencia de la humanidad, ¿pero conserva el sentido? Como Heidegger, Weil descende a la pobreza de la existencia, y como Nietzsche, espera encontrar el valor haciendo emerger «el genio» del «fondo de la desgracia»<sup>103</sup>. La filósofa concibe «claramente los problemas insolubles en su insolubilidad» y proyecta trascender la condición mortal sin eliminarla u olvidarla sino respondiendo con valor excepcional. A su juicio «es contra natura amar a un desdichado» pero «la desdicha obliga a ello. Cuando se está en la desdicha, hay que amar a un desdichado o dejar de amarse a sí mismo»<sup>104</sup>.

«No debemos olvidar que Alemania es para todos nosotros, gentes del siglo XX, un espejo. Lo que allí percibimos que tan horroroso nos parece son nuestros propios rasgos, solo que agrandados. Esta idea no tiene que restar energía a la lucha, sino al contrario»<sup>105</sup>.

En la historia la filósofa recuerda que el sentido humano es dirigirse a la desdicha, pues esto es lo que es sentido, lo que se siente siendo humano, aunque se experimente como contrahumano. La condición humana es identificarse con la condición mortal, no hacerse indiferente sino tener valor y cuidarse, responsabilizarse. El sentido de la condición humana no es olvidar el horror y huir sino amar la desdicha, ¿pero el valor de este sentido es humano, íntegro, equilibrado? Sí. Para Weil el sentido humano también es preocuparse y ocuparse de la nada, la muerte y la deshumanización para apreciar el bien, la verdad y la belleza en ellas, porque «la esencia misma del hombre es el esfuerzo orientador (...) cuando desaparece la orientación el hombre se vuelve loco, en el sentido literal, médico de la palabra». Si el sentido dirige a la muerte y el ser humano no hace nada lógicamente pierde el sentido, por tanto, su condición de integridad y equilibrio, su razón es hacer un esfuerzo y conservar el corazón.

En su análisis de «lo sobrenatural de la guerra» Weil señala que la humanidad vive un «drama religioso» en el que se encuentra sin salvación, enferma de muerte. Por tanto, en la historia también va a diagnóstica la condición humana y va a señalar que hay que encontrar la curación:

«Europa sufre una enfermedad interna. Necesita curarse (...) Europa se mantiene en el centro del drama. Del fuego arrojado sobre la tierra por Cristo, y que quizá era el mismo que el

---

<sup>103</sup> Weil S. *Escritos de Londres y otras cartas*. Trotta, Madrid, 2000. p. 121

<sup>104</sup> Weil S. *El conocimiento sobrenatural*. Trotta, Madrid, 2003. p. 247

<sup>105</sup> Weil S. *Escritos de Londres y otras cartas*. Trotta, Madrid, 2000. p. 84

fuego de Prometeo (...) Estamos perdidos si de esos carbones y de las chispas que saltan sobre el continente no sale una llama capaz de alumbrar a Europa»<sup>106</sup>.

Como señalaba Nietzsche, en la noche del mundo el superhombre proyecta «convertir en luz y llama lo que somos» y alumbrar «una nueva felicidad». Ahora bien, ¿la condición humana puede cumplir con la condición mortal y curarla?, ¿cómo? A juicio de la filósofa, para ello «dependemos de lo trascendente»; el ser humano no puede evitar «el problema religioso» porque «la oposición del bien y del mal es para él un fardo intolerable».

«La moral es algo en donde no puede respirar»<sup>107</sup>.

Para recuperar la posición y cumplir con la condición humana habría que clamar al cielo, anhelar lo salvo, esperar la respuesta sobrenatural, porque el ser humano no tiene sentido para mantener el equilibrio entre el bien y el mal: no es capaz de hacerlos corresponder justamente. El ser humano no podría cumplir con la condición moral y pensar bien, responder bien al mal y mantener la humanidad. En su experiencia la condición humana es aproximarse a la desdicha y esperar encontrar la iluminación, orientarse a ella, abrirse a ella, invocarla, pensarla y decirla, porque sin este sentido el ser humano no puede respirar, se vuelve loco. Experimentar la muerte y no esperar la salvación es para el ser humano una enfermedad física y metafísica, y con esta condición mortal la condición humana es corresponder y cuidar ese sentido tocado. Para curarse de la muerte el ser humano tiene que hacer un «esfuerzo orientador» y buscar la vida, pues como sabemos, este es su sentido natural y sobrenatural, su condición de equilibrio, ¿pero se sostiene?, ¿en la historia el anhelo de salvación tiene respuesta?

En 1943, Simone Weil, y tal vez Europa, se morían de hambre físico y metafísico, y daban testimonio de la indigencia humana, de la falta de respuestas, de palabras.

«Una comida no se compara, se come. Por lo mismo, las palabras escritas o pronunciadas se comen en la medida en que son comestibles, es decir, en tanto contienen alguna verdad»<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Ibídem p. 87

<sup>107</sup> Ibídem p. 81

<sup>108</sup> Weil S. *Escritos de Londres y otras cartas*. Trotta, Madrid, 2000. p. 157

Como salvada, Weil da testimonio del hundimiento de la humanidad, conserva el sentido humano y corresponde en el dialogo, pero pensando y preguntando por los que viven en la indigencia es discutible que encontrara la curación. Vamos a discutirlo porque muere de inanición y enfermedad física y moral, pero hasta el final de sus días escribió sobre «lo hermoso» que encontraba en el ser humano y expresó gusto por la vida. Cumplió con la condición mortal y con la condición humana; enfermó y sano; experimentó la pena pero habló de la felicidad. Estuvo *entre* los de aquí y los de allí, ¿pero conservó el valor humano, el sobrehumano o el infrahumano?

Simone Weil murió de hambre pero dio la vida para que los demás comieran:

«Consideraré mi carne y mi sangre como materia inerte,  
insensible, y comestible para el prójimo»<sup>109</sup>.

A mi juicio, esta filósofa poeta conserva el valor humano hasta el final, sin embargo, lo que pienso que hay que discutir es el valor que demuestra, porque muestra que la integridad del ser humano depende del «esfuerzo orientador», de un sentido de la vida distinto a la muerte, y señala que si de estos carbones y estas chispas no surge un poder capaz de iluminar la muerte, estamos perdidos, locos en el sentido médico. Desde este punto de vista señala un valor saludable, que consiste en comprender que lo patológico no es esperar la salvación sino no esperarla. Lo saludable que demuestra es la conversión de la condición humana, la esperanza en la muerte.

Weil señala que en este «drama religioso» el ser humano se encuentra entre lo natural y lo sobrenatural, entre la vida y la muerte, y su posición equilibrada y la condición de integridad es aproximarse a los hundidos y abrirse a la salvación clamando al cielo, porque el grito es «la primera técnica que se ha dado al ser humano»; «se grita para conseguir lo que el trabajo no procurará jamás»<sup>110</sup>. En ciertas condiciones hay que gritar, pues como sabemos, «el don de la palabra», aquella condición que nos hace humanos y nos permite hacer comunidad, cae en desuso en la experiencia mortal, de modo que para conservar la humanidad, al fin hay que sacar un valor excepcional en el dialogo. En esta historia, para conservar el valor humano frente a la muerte hay que pensar y hablar con fuerza, con intensidad, trascendiendo ciertos límites del sentido.

Consecuentemente, después de haber aprendido esto vamos a seguir discutiendo si al fin podemos conservar el valor humano cuando nos dirigimos a la muerte, porque en la historia clínica

---

<sup>109</sup> Weil S. *El conocimiento sobrenatural*. Trotta, Madrid, 2003. p. 39

<sup>110</sup> *Ibíd*em p. 41

parece que hay que mantener el sentido entre lo salvaje y lo sagrado, y pensar como en la desdicha la humanidad resiste y conserva el valor, porque si no ya sabemos que emerge el dolor. Vamos a seguir pensando entonces en la humanidad intensa para apreciarla, porque la condición para mantener el equilibrio con el mal es responder bien. Ahora bien, ¿tendrá respuesta el esfuerzo orientador?, ¿encontraremos la cura de la mortalidad?, ¿o esta es una condición divina, sobrehumana, excepcional?

En 1940 Cesar Pavese recuerda que «mientras haya alguien odiado, desconocido, ignorado, habrá algo que hacer en la vida: acercarse a este hombre»<sup>111</sup>, sin embargo, va a experimentar que no hay «suicidio mejor justificado» que el de quien tiene la certeza de no poder amar ni ser amado. Pavese también se va a quitar la vida en 1950, porque igual que otros autores con los que hemos dialogado, concluye que si no se puede salvar el alma no tiene sentido salvar la vida. La condición humana es corresponder con la condición mortal y cuidarla; la condición es pensar en los hundidos y los desdichados y curar la herida de la humanidad, pero parece que el ser humano no es capaz de demostrar el valor excepcional. La condición de su existencia es salvar el alma pero no parece poder cumplir esta condición sobrenatural. Parece que la condición humana finalmente es deshumanizarse aunque uno trate de conservar la dignidad hasta el final.

¿En la práctica tenemos este amor a la humanidad que manifestaba Simone Weil?, ¿podemos pensar bien en el mal?, ¿podemos pensar con el corazón?, ¿podemos conservar el alma?, ¿cómo trasformamos el sentido para vivir en lugar de morir? Hay que seguir pensando porque es cuestionable que los filósofos y poetas sepan cómo hacerlo.

Recordemos a Ludwig Wittgenstein, que muere en 1951 después de «haber vivido una vida maravillosa», pero que bien representaría lo contradictorio de los valores europeos. El filósofo, el menor de una reconocida «familia de genios», vive el suicidio de tres de sus hermanos y al final de sus días rechaza tratamiento a un cáncer para morir poco después en casa del médico. La experiencia del filósofo oscila entre el gozo y la angustia, entre el hundimiento y la salvación, pero como señala Peter Sloterdijk, aunque Wittgenstein «pertenece al grupo de los vejados vida, sabe más que otros lo que significa la decencia en situaciones de estrés». Sloterdijk, que lo califica como «el mártir de la incoherencia», y señala su incapacidad para «pasar de la descripción de los hechos a oraciones éticas», pero reconoce su valor por haber inculcado al mundo «la locura de la

---

<sup>111</sup> Pavese C. *El oficio de vivir*. Seix Barral. Barcelona, 2011. p. 195

diferencia ontológica»<sup>112</sup>. Como otros filósofos y poetas, Wittgenstein se encuentra entre lo que tiene sentido y lo que no tiene sentido ser sentido, y piensa que «no se puede hablar de la voluntad como sujeto de lo ético».

«Si hay algún valor que tenga valor, tiene que residir fuera de todo lo que sucede y de todo lo que es de esta o aquella. Pues todo lo que sucede y todo lo que es de esta o aquella manera es accidental. (...) Es por todo ello por lo que no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada que sea más elevado. La ética no consiste en que se la exprese. La ética es trascendental»<sup>113</sup>.

A juicio del Wittgenstein no se puede hablar con sentido del valor, del valor superior, del bien, porque para que sea de verdad no es suficiente con expresarlo. El pensamiento y la palabra son limitados a la hora de mejorar realmente a la humanidad, porque de existir «la ética» es trascendental. «Si la buena o la mala voluntad cambian el mundo, solo pueden cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse por medio del lenguaje»<sup>114</sup>. El ser humano no puede expresar nada que sea más elevado. Por medio del pensamiento y palabra, con sentido no puede cambiar el valor de la existencia, éste es de esta o aquella manera, accidental. Por tanto, este filósofo contradice las tesis de los filósofos anteriores, que suponían el valor del sentido humano para cambiar las condiciones de existencia. En su análisis el sentido no puede transformarse para pensar bien en el mal y a la vez conservarse con valor, por ello advierte:

«Nuestra vida carece de final, en la misma media en que nuestro campo visual carece de límites». «La muerte no es un evento de la vida». «La solución del problema de la vida se trasluce en la desaparición de este problema»<sup>115</sup>.

El sentido de la existencia humana no sería salvar la vida de la muerte ni pensar bien en ese mal, porque ni la vida ni la muerte aparecen como eventos que el ser humano pueda cambiar. En este sentido la solución al problema, nos dice, es la desaparición del problema. Desde esta perspectiva el sentido humano se dirigiría a una viva muerte sin fin, en la que no se ve el fin, sin

---

<sup>112</sup> Sloterdijk P. *Temperamentos filosóficos*. Siruela, Madrid, 2010. p. 125

<sup>113</sup> Wittgenstein L. *Tractatus lógico-filosófico*. Técnos, Madrid, 2008. Proposición 6.41

<sup>114</sup> *Ibidem*. Proposición 6.43

<sup>115</sup> *Ibidem*. Proposición 6. 521

embargo, tampoco para Wittgenstein esta experiencia del sin sentido es mortal sino «mística, inexplicable», porque en ella, aunque se pierda la vida se conserva el sentido porque no se llega a experimentar su pérdida sino solo la transformación. Por tanto, también para este filósofo sería posible cierta salud del pensamiento y la palabra si aprende a experimentar lo místico que es.

El filósofo propone sorprenderse de «lo limitado en lo ilimitado» y aprender a pensar «no cómo es el mundo sino que eso es el mundo». También en su experiencia el sentido humano tiene el valor de alejar la muerte con el pensamiento y la palabra. Así pues, a cura metafísica sería posible, aunque el filósofo recuerde que «la inmortalidad del alma» no solo no está garantizada, sino que tampoco sirve para «resolver el enigma» de la condición humana: «¿no es quizá la vida eterna tan enigmática como la presente?»<sup>116</sup>. Aunque el pensamiento pudiera llegar a pensar la vida sin fin ¿podría resolver los conflictos que eso genera?

Para Wittgenstein «la solución del enigma de la vida reside *fuera*». Lo que preocupa al ser humano no tiene respuesta aquí. «De la muerte no tenemos vivencia alguna». «La muerte no es un evento de la vida». Por tanto, «de lo que no se puede hablar, hay que callar»<sup>117</sup>.

«La filosofía debería ser únicamente poetizada»<sup>118</sup>.

Como señalaba Sócrates, no hay que perder el sentido frente a la muerte porque no sabemos nada de ella, hay que demostrarse inocente porque la solución a la muerte es la desaparición del problema, y en esa trascendencia el que piensa encuentra «la salvación». Con el pensamiento y la palabra nos podemos curar de la muerte aunque esta no sea la curación esperada. De modo que vamos a volver a pensar si es esta la respuesta del sentido humano a la muerte. Vamos a seguir analizando y discutiendo el valor del ser humano en esta historia porque Levi, Unamuno, Stein, Weil y otros tantos han señalado que hay que pensar bien no consentir la deshumanización, porque aunque se pierda la vida en ello, si no se hace nada se extiende y difunde la inhumanidad. ¿Se puede entonces corresponder con sentido y valor a la muerte?, ¿se puede conservar el pensamiento y la palabra?, ¿se puede mantener la integridad y el equilibrio?, ¿o el ser humano está destinado a la incomprensión, el silencio, la soledad?

---

<sup>116</sup> Ibídem. Proposición 6.4312

<sup>117</sup> Ibídem. Proposición 7

<sup>118</sup> Apud. Agamben G. *El final del poema*. Adriana Hidalgo Ed. Madrid, 2016. p. 258

Sigamos dialogando frente a un valor que se manifiesta y se oculta en el ser humano, ahora con Paul Celan, porque perdió a sus padres en los «campos de concentración», y en 1970 se arrojó al río Sena, dos años después de visitar a Heidegger en Todtnauberg, en su cabaña de la Selva Negra. Escuchemos al poeta porque después del encuentro escribió el poema *Todtnauberg* y también va a decir lo sagrado en la noche del mundo:

«Una esperanza, hoy,  
en un palabra que adviene  
de alguien que piensa  
en el corazón (...)  
el que nos conduce, el hombre,  
que lo oye también»<sup>119</sup>.

El poeta dice lo sagrado pero nombra la indigencia. De nuevo encuentra el desencuentro porque se encuentra esperando una palabra del que piensa en el corazón, pero se da cuenta de que el que tiene que hablar, el hombre, el que nos conduce, también está a la escucha de esa palabra que adviene. Sin embargo, como sabemos, escuchando la voz de la conciencia el que piensa se queda sin palabras, no sabe si experimenta la vida o la muerte, el dolor o la alegría. También Heidegger se pregunta acerca de «lo que le conviene al decir que piensa»<sup>120</sup>, pero en este dialogo parece que la palabra meditada adviene al corazón y toca mortal, no con cuidado y amor. Sabemos que el que piensa tiene que dirigirse al desdichado y hablar a su corazón, pero en el encuentro de pensamiento y poesía no supera el desencuentro. El que piensa no reconoce lo sagrado del poeta y el poeta no reconoce la palabra del que piensa. En este dialogo, tanto el poeta como el pensador esperan la palabra que cure el corazón, pero en estas condiciones no hay palabras. El alma humana sigue infectada de inhumanidad, y en lugar de responder con cuidado a la muerte la extiende y difunde.

Como señala George Steiner, el encuentro del desencuentro entre Heidegger y Celan representa «el pensamiento filosófico soberano, la poesía soberana».

---

<sup>119</sup> Celan P. *Obras completas*. Trotta, Madrid, 1999. p. 321-2

<sup>120</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013. p. 94



«Uno al lado de otra, en un silencio infinitamente significativo pero también inexplicable. Un silencio que salvaguarda y al mismo tiempo intenta trascender los límites del habla, que son también, en el nombre mismo de aquella cabaña, los de la muerte»<sup>121</sup>.

Para Steiner, el dialogo expresa un «silencio en el cual eran unos artistas», que intenta trascender pero no trasciende los límites de la vida y la muerte. En la historia Heidegger no reconoce el valor del hundido, olvidada al desdichado, no comprende lo sagrado que dice el poeta, no habla con cuidado al corazón del mortal. El pensador no cumple con la condición humana que él mismo ensayó en el pensamiento. ¿En la práctica le faltó valor? Como él mismo señalaba, «el único mal» de la época es que «se ha cerrado a la dimensión de lo salvo», y ahora parece que este «mal» no es un problema de la época sino un problema esencial. Parece que no es una enfermedad mental sino una enfermedad del alma; la incapacidad para pensar y hablar bien; con amor y cuidado cuando se encuentra frente al mal y la muerte. Por tanto, Heidegger se cierra a «la dimensión de lo salvo» con una razón que aprende de otro poeta, Hölderlin, para quien el valor es que lo sagrado se encuentre en la oscuridad y que «los poetas en tiempos de penuria» sigan «el rastro de los dioses hundidos» y «señalen a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio»<sup>122</sup>. ¿Pero qué camino proyecta su sentido? Lo sagrado deber permanecer en la noche del mundo, esta es la condición del valor, pero ya sabemos que en la oscuridad se ven las estrellas pero también se oscurece el valor y se confunde del sentido. Sabemos que la respuesta del ser humano a la muerte no es enmudecer y recogerse en la nada sino iluminar, mirar, escuchar, hablar, pensar. Sabemos que el valor del poeta no es vivir en la indigencia sino encontrar morada, comunicar y hacer comunidad. Ahora bien, si como muestra y demuestra Heidegger lo salvo es el silencio y el recogimiento, ¿qué sentido tiene el sentido humano?, ¿cómo seguir confiando en la curación del pensamiento y la palabra?, ¿qué se puede esperar que advenga al corazón?

Aunque sabemos que el que piensa calla cuando piensa en el corazón y no se entiende con el poeta, aunque sabemos que es difícil seguir pensando y apreciando lo sano del ser mortal, vamos a seguir el dialogando porque callar y desentendernos no muestra el valor sino la falta de valor. No obstante, después de haber escuchado al sabio decir que no sabe si es «mejor situación» vivir o morir, y después de escuchar al poeta decir que no sabe «qué es peor si soñar o vivir»<sup>123</sup>, vamos a

---

<sup>121</sup> Steiner G. *La poesía del pensamiento*. Siruela, Madrid, 2012. p. 225

<sup>122</sup> Heidegger M. *¿Y para qué poetas?*, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 201

<sup>123</sup> Aragon L. *Habitaciones. Poema del tiempo que no pasa*. Hiperión, Madrid, 1996. p. 105

cuestionar que la humanidad se entienda y sane en el dialogo poético. Vamos a cuestionar que el sentido que guía al ser humano en la historia sea pensar bien, porque los que piensan el ser y dicen lo sagrado finalmente se quedan sin palabras, pierden el valor, no encuentran la respuesta de lo salvo, no pueden superar el silencio, la soledad, la incompreensión, la condena, mal-dición. Vamos a seguir discutiendo entonces cuál es el valor que sana, porque los que responden a la muerte pensando y hablando conserva el alma en la historia pero la pierden en el mundo. Salvan lo bueno de la existencia en el pensamiento y la palabra pero muestran el mal en la historia, por tanto, hay que sospechar del valor del pensamiento y la palabra para curar la condición mortal. Hay que sospechar que tal vez el ser humano no tiene valor para salvar la vida de la muerte, pues aunque en teoría lo diga y lo piense en la práctica no lo realiza con integridad.

En la historia clínica los que piensan poéticamente muestran un «desequilibrio ontológico» y señalan el hundimiento, el desequilibrio, el valor que falta y desaparece aunque se invoque y exprese como lo sagrado que hay que conservar. En este dialogo los pensadores poéticos dicen la enfermedad de la condición humana y aún no hay certeza de que expresen la curación por la palabra. Los que piensan y hablan bien se dirigen a la deshumanización pero no parece que siguiendo su valor ambiguo podamos dar con la cura de la mortalidad.

No obstante, sabemos que la condición es seguir hablando y pensando, así que vamos a corresponder y en el siguiente capítulo vamos a poner de nuevo a prueba el valor del sentido humano, porque se supone que con el pensamiento y la palabra responder bien al mal y sana. De modo que vamos a seguir dialogando, porque la condición es preocuparse y ocuparse de la deshumanización, no huir o abstraerse, no hundirse y morir sino seguir charlando. Pero por ello, en este próximo capítulo no vamos a continuar la historia dialogando sobre la condición humana solo con los que piensan poéticamente, sino con los que piensan científicamente y con técnica, porque aunque Heidegger señalaba los peligros de la voluntad del superhombre que quiere hacerse con las condiciones de su existencia, hay que ser consecuentes y cuestionar el sentido del filósofo para seguir intentando reconocer el valor de verdad del ser humano. Por tanto, en el próximo capítulo vamos a discutir si al fin el ser humano tiene el valor de curarse de la muerte, porque suponíamos que lo hacía a través del pensamiento y la palabra pero estos han enmudecido. Hay que pensar entonces si en esta historia recuperemos el sentido y salvemos el valor. ¿Podemos responder a la muerte con vida y al mal con bien o esta es una condición que nos excede y supera?

### 2.3 UNA X EN EL CORAZÓN DE LA VIDA

En 1952 tiene lugar en Cambridge otro encuentro del desencuentro y se da otra respuesta a Buber, pero en él la condición humana de vivir pensando y hablando de lo humano y lo inhumano no va a ser experimentada como condena a muerte, silencio, incompreensión e indigencia. En este encuentro del desencuentro, en el que los que se encuentran seguros se preguntan por el impulso moribundo, no se va a *ver* el desequilibrio de la humanidad sino el valor enigmático de la vida, no el hundimiento sino la posibilidad de salvarse.

En 1952, en el laboratorio de Watson y Crick se va a volver a manifestarse el valor del sentido humano, pues dirigiéndose a la muerte no va a enmudecer y a espantarse sino que va a volver a pensar y preguntar por lo no humano del ser humano, por su valor ambiguo, oscilante, que se pierde y hay que recuperar. En medio de la crisis antropológica del siglo XX, los seres humanos van a volver a preguntar «¿qué es ser humano?», pero en su cuestionamiento no van a negar la condición humana, van a responder conservando el valor, ¿pero qué valor muestran?

Ese día de 1952 Maurice Wilkins acudió al laboratorio de Watson y Crick para enseñarles «la fotografía 51»<sup>124</sup>, una imagen realizada por Rosalind Franklin con el método de difracción de rayos-x, que, asombrosamente, mostraba una molécula con forma de X. Un enigma en el que los científicos identificaron *algo* que les permitió describir un año después la estructura del ADN en el corazón de lo vivo como una «doble hélice» familiar y extraña<sup>125</sup>. Identificaron en lo vivo una «X» que gira sobre sí misma y pensaron que en ella era posible descifrar la lógica de los genes. Apreciaron lo enigmático de la vida y pensaron que aunque el problema desaparece y deja sin palabras, hay que seguir pensando y preguntando, conservando el valor del sentido humano.

Así pues, vamos a seguir pensando y a preguntar si el sentido que ve una X y si el sentido que ve al ser humano con rayos-x es humano o no humano, porque todavía no hay certeza del sentido que dirige al ser humano a «lo salvo». En teoría el sentido humano consiste en escuchar, mirar, pensar, hacer algo frente a la muerte, pero en la práctica este sentido manifiesta lo indescifrable, la X que marca el límite. Por tanto, sospechamos que pensando y hablando el ser humano no solo se entiende sino que también se desentiende, no sana sino que también muere, de modo que vamos a seguir cuestionando la respuesta que da a la viva-muerte (x) y a discutir que pueda curarla con sentido y valor; pensando, hablando, haciendo algo.

---

<sup>124</sup> Anexo II

<sup>125</sup> Watson J, Crick F. *Molecular structure of nucleic acid*. Nature. April 25, 1953. Vol. 171 p. 737-8

### 3. CONCLUSIONES: LA AMBIGÜEDAD DE LA CONDICIÓN HUMANA

En este capítulo, primero hemos dialogado con Primo Levi porque daba testimonio de «lo que hacen los hombres cuando saben que van a morir». Así, discutiendo con él hemos tratado de apreciar y pensar el valor que al fin manifiestan en la luchar por la vida. El autor ha mostrado que incluso en condiciones inhumanas el ser humano *debe querer vivir para contarlo*: tiene que conservar el valor y resistir a la deshumanización. Pero ha recordado que la condición humana para corresponder con la condición mortal no es salvar la vida sino la personalidad, el alma, la reserva de fuerzas, la humanidad. En la experiencia de Levi el valor de «los hombres superiores» no se demuestra sobreviviendo físicamente sino sobreviviendo moralmente, meta-física que alcanzan «poquísimos», gracias a que conservan la esperanza, la dignidad, el aprecio.

La condición humana para curar la enfermedad física y metafísica es cumplir con la condición mortal íntegramente y conservar el valor del sentido humano; la esperanza en la vida, el deseo de vivir para contarlo; el sentido para apreciar lo bueno, el valor para cuidar lo que está en peligro. La condición humana es escuchar, mirar, pensar, hablar; no enmudecer, desentenderse, barbarizarse o suspenderse en la nada. Sin embargo, Levi recuerda que esta respuesta a la enfermedad, aunque puede ayudar, no supera la enfermedad mortal.

La condición humana es conservar la condición humana, pero la condición no se cumple con integridad. El ser humano no puede corresponder con la muerte y conservar el valor. Al fin cae muerto. En la experiencia de Levi, conservar el alma y la vida es la condición salvaje y sagrada, la condición de equilibrio y desequilibrio del mortal humano. Conservar el valor del sentido es la condición para vivir y morir. Mirar, escuchar, pensar, hablar de la muerte y vivir para contarlo es la condición humana y no humana. Conservar el alma es la condición de la cura y de la angustia. Primo Levi va a escuchar la voz de la conciencia cuando se encuentra en la intemperie, pero va a escuchar al fantasma, al hundido. El sentido humano no le va a dirigir a la salvación sino de nuevo a la indigencia, para que vuelva a pensar y cuestionar la condición mortal, a conservar el valor en la historia, y a seguir luchando por la vida, como en un «eterno retorno del superhombre».

El autor conserva el valor para continuar el dialogo y cumplir con la condición humana pero da testimonio de una infección en el alma y va a cuestionar que ser humano sea humano; que conserve la integridad, que cure la enfermedad física y moral. Pero aunque nos recuerda que después de la enfermedad no viene la salud, va a prescribir seguir pensando porque hay algo peor; si el ser humano no conserva el alma y hace algo frente a la muerte el dolor emerge de la nada.

Así pues, hemos seguido pensando y hablando, como prescribían Levi y Unamuno. Hemos buscado al ser humano como prescribía Buber. Hemos escuchado la palabra del que piensa en el corazón, como prescribían Heidegger y Celan. Nos hemos abierto a la respuesta de lo salvo como prescribían Stein y Weil. Hemos tratado de conservar el alma como prescribían Benjamin y Zweig. Hemos tratado de mantener el equilibrio salvaje y sagrado como prescribían Miguel Hernández y Zorrilla. Pero hemos comprendido que el ejercicio mostraba de nuevo el valor ambiguo de «ser humano». Los pensadores y poetas con los que hemos dialogado en la segunda parte del capítulo mostraban que se puede y se debe conservar el valor y vivir para contarlo, pero aunque conservaban el alma en la historia perdían la vida en el mundo.

Mantenerse como un ser humano íntegro al final ha sido imposible. Cumplir la condición ha sido imposible. Los filósofos poetas con los que hemos dialogado han mostrado que el valor para pensar bien y vivir se tiene y falta; se encuentra entre el pensamiento y lo inexplicable, entre el silencio y la respuesta de lo salvo, entre la agonía y el éxtasis, entre la vida y la muerte.

En la historia hemos reconocido a la humanidad pensado y diciendo pero en un callejón sin salida, en una pesadilla, en una maldición, en la contradicción, en el desequilibrio. La prescripción era que había que seguir pensando y diciendo para no morir, pero al fin también había que callar, desentenderse, decir aDíós. Los que piensan bien han mostrado tener sentido y faltarle. Resistiendo en la tensión han mostrado y demostrado su reserva de fuerzas, la medida de su alma, su valor, pero los hemos reconocido con razón y perdiendo la razón, humanos y deshumanizados. De modo que hemos comprendido que conservar el sentido frente a la muerte y seguir hablando y pensando bien es la condición para vivir pero también para morir, la ambigua condición humana. Por tanto, en este momento de la historia vamos a seguir poniendo a prueba el valor en teoría saludable del sentido humano porque parece que *por sí mismo* no tiene el valor de dar con la cura de la mortalidad. El valor del sentido humano se ha revelado X, enigma, límite.

El sentido humano aprecia con distinción la vida y la muerte pero también con indiferencia, y aunque la condición humana es responder bien al mal y cuidarse de la muerte, frente a ella el sentido se trastorna y no sabe cómo responder para mantener el equilibrio y la integridad.

Todavía no hay certeza de que se pueda curar la condición mortal a través del pensamiento y la palabra y conservar el sentido y el valor. Esta es la (doble) condición humana que ha sido prescrita en la historia (clínica), pero vamos a seguir discutiéndolo y a trata de concluir si al fin la humanidad cumple la condición con integridad y responde bien a la vida y a la muerte.

## DESPUÉS DE AUSCHWITZ

Ira,  
tan negra como un gancho,  
me sobrepasa.  
Cada día,  
cada nazi,  
a las ocho de la mañana tomaba un niño  
y se lo salteaba para el desayuno  
en su sartén.

Y la muerte mira como al azar  
y se saca la mugre bajo las uñas de los dedos.

El hombre es malo,  
lo digo alto.  
El hombre es una flor  
que debe ser quemada,  
lo digo alto.  
El hombre es un pájaro lleno de mierda,  
lo digo alto.

Y la muerte mira como al azar  
y se rasca el ano.

El hombre con sus deditos del pie rosas,  
con sus milagrosos dedos de las manos,  
no es un templo  
sino un retrete,  
lo digo alto.

Que el hombre nunca más levante su taza de té.

Que el hombre nunca más escriba un libro.

Que el hombre nunca más se ponga sus zapatos.

Que el hombre nunca más eleve sus ojos,  
en una noche suave de julio.

Nunca. Nunca. Nunca. Nunca. Nunca.

Digo estas cosas en alto.

Ruego al Señor que no me oiga.

Anne Sexton

## **CAPÍTULO 4: LA RESPUESTA DE LA HUMANIDAD**





En este último capítulo vamos a poner a prueba una vez más la respuesta física y metafísica a la muerte y a discutir cómo se podría responder bien al fin, porque en el capítulo anterior hemos observado que la humanidad experimenta la muerte y vive para contarla; conserva el sentido y sigue mirando, escuchando, pensado, hablando, pero en esta respuesta teóricamente saludable seguían manifestándose síntomas de enfermedad mortal y moral; deshumanización, angustia, desequilibrio, incomprensión, soledad, silencio. Hemos observado que la humanidad vive para contarla pero cuenta la salvación y la curación, la muerte física y metafísica. Así pues, en este momento sigue padeciendo la doble condición de morir y seguir pensado en sanar.

En capítulos anteriores hemos comprendido que la condición humana es escuchar, mirar, pensar y cuestionar la condición mortal; aproximarse a la desdicha, estar en guardia, clamar al cielo, buscar lo salvado, esperar la palabra que adviene al corazón. El valor del sentido humano es debatirse entre la vida y la muerte y responder con cuidado. Es seguir la lógica de la historia clínica y buscar la vida en la muerte, pero en el experimento después de la enfermedad no viene la salud. El experimento ha puesto a prueba el valor de la humanidad frente a la muerte y ha mostrado que no conserva el sentido sino que se infecta de inhumanidad. De modo que la prescripción ha sido cuidar el sentido humano y pensar bien su frágil valor. La prescripción ha sido «escuchar la voz de la conciencia que avoca al sí mismo a salir del estado de perdido» y continuar buscando la cura, porque aunque el problema aparece y desaparece y la palabra del que piensa adviene al corazón mortal, sino se mira, escucha, piensa y hace algo, el dolor emerge de la nada.

Consecuentemente, en este último capítulo voy a discutir si la humanidad sigue consciente después del experimento mortal (después de 1945), y si responde a la inhospitalidad con hospitalidad y cumple la condición de pensar la curación. El objetivo es probar la hipótesis que supone a la humanidad con un sentido que trasciende la muerte y se salva. La intención es probar en la práctica el valor que en teoría saca de la indigencia y dirige a la morada, porque en la discusión con los filósofos y poetas hemos concluido que el sentido saludable se tiene pero al fin falta. El sentido humano en teoría sana pero en la práctica no distingue lo que da la vida y mata, el bien del mal, lo salvado y lo hundido. Como señalaba Primo Levi, el ser humano padece enfermedad moral y una infección en el alma, por tanto, en

este capítulo final voy a discutir si tiene el valor de curarse de la muerte, porque sobrevive a la primera mitad del siglo XX pero se encuentra de nuevo entre la vida y la muerte. Sin embargo, hemos aprendido que en el dialogo hay que seguir pensando bien la condición humana y sorprendernos no de cómo es sino de que sea. De modo que voy a apreciar su sentido enigmático, pues aunque la humanidad se sabe perdida y zanjada se quiere sana y salva, y aunque parece que en esta historia no mantiene el sentido equilibrado, hay que seguir contemplando la posibilidad de que demuestre su valor con integridad.

En la primera parte del capítulo voy a hacer un reconocimiento de la humanidad que sobrevive al experimento mortal y conserva el valor y el sentido, pues aunque sepa que tiene que morir se va a comprometer con continuar «el experimento de curación» y «crear un mundo mejor en el que convivir en paz y felicidad como buenos vecinos». Pero ya que sabemos que esta respuesta a la muerte puede ser tanto un síntoma de salud como de enfermedad, en la segunda parte voy a reflexionar sobre el sentido humano y a discutir si al fin su valor consiste en curarse de la muerte. Voy a discutirlo porque en este momento muestra una constante vital, pero después del *ataque al corazón* hay que analizar cómo evoluciona para saber si latiría por un enigma o si tiene una naturaleza sobrehumana.

Ya sabemos que el corazón late y se oculta, es en parte inaccesible, el que piensa se calla frente a él y lo ve como enigma y como cruz, de modo que no hay certeza de su valor. Pero recordando que la *invalidéz* del sentido para apreciar el valor no tiene que «restar energía a la lucha, sino al contrario», en la parte final de la historia clínica voy a hacer un reconocimiento de la humanidad que conserva el sentido y sigue respondiendo a la muerte pensando en sanar y dando su palabra de que se levantará un morada en la indigencia, en la que el ser humano, al compás de los encuentros con sus semejantes, se comprometerá con crear y cuidar las condiciones humanas íntegras, saludables, dignas.

El objetivo último del capítulo va a ser poner a prueba la hipótesis que supone que la condición humana es curar la condición mortal, pues aunque ha sido el ejercicio prescrito por los filósofos, implicar dar «el salto metafísico» y convertir el sentido mortal en sentido moral, para que en lugar de dirigir naturalmente a la muerte dirija de un modo sobrenatural a la vida, pero no hay certeza de si es posible mantener el sentido equilibrado en la trascendencia. Por tanto, una vez más voy a probar esta hipótesis que supone que humanidad se salva de la muerte pensando, hablando y haciendo algo. ¿De verdad tenemos este valor?

## 1. LA RESPUESTA SALUDABLE

«Existe, confesémoslo  
(y la enfermedad es el gran confesionario),  
una franqueza infantil en la enfermedad;  
se dicen cosas, se sueltan verdades que  
la cautelosa respetabilidad de la salud oculta»  
Virginia Woolf

En la primera mitad del siglo XX la humanidad ha experimentado una crisis de valor y sentido. Se ha descubierto en la indigencia, insegura, deshumanizada, solitaria e incomprensida, pensando y diciendo pero sin entenderse. Sin embargo, hemos aprendido que esta es la condición nihilista para que el superhombre se ponga a pensar y a hablar de la falta de sentido y recupere el sentido *huyendo* física y metafísicamente de la inhospitalidad a la cura, de la muerte a la vida, de lo salvaje a lo salvado, de la intemperie a la morada.

Desde este punto de vista, reconociendo la doble condición humana, no vamos a perder el equilibrio y a desentendernos, no vamos a despreciar la «pluralidad de sentidos de la nada», sino que pensando bien vamos a asombrarnos del valor inconmensurable del sentido humano. Vamos a continuar el diálogo y a discutir la respuesta de la humanidad cuando se encuentra entre la vida y la muerte, porque en teoría en el desencuentro encuentra el valor y construye de nuevo el mundo humano, salvado, moralizado.

En teoría cuando la humanidad se reconoce comprometida se compromete a conciencia, de modo que aunque en el capítulo anterior no hayan dado síntomas del todo saludables, ahora voy a analizar cómo evoluciona y a discutir si en la práctica responde a lo que dice el pensamiento y la palabra y se mantiene equilibrado; si responde bien al mal y se muestra con integridad. La intención es pensar si se mantiene la condición humana frente a la condición mortal y si la humanidad sana. La intención es discutir si se conserva la conciencia del cuidado, el sentido de hospitalidad, el compromiso moral, porque en la historia, aunque el ser humano sepa que tiene que morir, sigue pensando con qué valor, con qué sentido sanar.

Después de analizar la historia clínica suponemos que la condición humana es dar (con) el remedio, pero el gesto se ha revelado al fin letal, así que voy a seguir discutiendo el valor que tendría pensar (bien) la curación, porque no hay certeza de si se cumple la

condición de sanar. Pero voy a discutirlo porque sé que la condición es pensar que la existencia no es como una condena a muerte sino como la felicidad.

En la historia se ha prescrito no perder el sentido humano porque el pensamiento dice que en la indigencia se levanta la morada, que después de la noche naturalmente vuelve el día para apreciar la vida de nuevo. Así pues, voy a probar este equilibrio natural y metafísico de la doble condición de existencia humana y a observar si la humanidad responde iluminando la noche, pues el objetivo es poner a prueba la lógica de la dualidad dinámica que se completa porque falta, que se cuida porque está herida, que busca morada porque está a la intemperie. Este es el sentido a analizar, el sentido del equilibrio, porque se dirige a lo que es sentido y conserva el valor, pero no se sabe si el gesto es saludable o patológico, si muestra el dolor o el valor. En este momento de la historia lo que sigue siendo sentido es la inquietante ambigüedad de ser entre lo monstruoso y lo divino, entre lo salvaje y lo sagrado.

En teoría la pregunta por la muerte y el pensamiento y la palabra cuidada conservar el sentido de la humanidad, pero en la historia ha expresado el cuidado y el sufrimiento, el remedio y la enfermedad. La humanidad se ha mostrado en sí y fuera de sí porque aquí y allí se encuentra entre el nacimiento y la muerte; en lo incalculable, en lo indecible, en un desequilibrio razonable. Con un palpito saludable y patológico que no decide íntegramente qué es sentido, porque no llega a saber si la vida-humana es felicidad o lucha, dolor o alma. No se llega a saber si la bio-logía, la gen-ética y la vida-humana es un vínculo de naturaleza comprensiva, habitable, buena, o una condición humana y contra-humana, la unión de enigmas en conflicto o un encuentro y desencuentro físico y metafísico.

La vida y el ser humano se presentan y se despiden, son distinguidos así; su vínculo es fatal y hermoso, tal vez un abrazo efímero, de modo que voy a seguir cuestionando que en estas condiciones el ser humano al fin se encuentre bien, porque lo que es sentido siendo humano no acaba de ser estimado; da que pensar, es enigmático, inquieta, angustia, asombra, deja sin palabras. Pero recordando que ni el silencio ni la indiferencia muestran la respuesta humana, vamos a pensar y a corresponder una vez más para profundizar en lo que dice la humanidad cuando se encuentra en el desencuentro, y discutir la posibilidad de que al fin piense y diga la felicidad, la integridad, la dignidad de la condición humana mortal; el bien, el equilibrio de la condición de saludO y aDíos a la vida.

### **1.1 EL ENCUENTRO DEL DESENCUENTRO**

En los siguientes epígrafes voy a ir profundizando en el conflicto moral y mortal al que se enfrenta la humanidad en la segunda mitad del siglo XX, para discutir la posibilidad de que encontrándose entre la vida y la muerte conserve el sentido que en teoría posee y se dirija a cumplir la condición de evitar la muerte y conservar la vida.

En los capítulos anteriores hemos comprendido que el valor del sentido humano es reconocerse entre la vida y la muerte y distinguirlas para dirigirse al bien y evitar el mal. La condición humana íntegra consiste en mirar, escuchar, pensar, preguntar y responder por la condición mortal y cuidar la condición humana, sin embargo, a la largo de la investigación hemos observado que en el dialogo de la historia clínica, cumpliendo con la doble condición el ser humano al fin se queda sin palabras, deja de comprender, deja de insistir en existir.

El ser humano cumple con el sentido de la vida pero pierde el sentido y la vida, así que voy a continuar analizando y discutiendo el sentido de la historia clínica porque tal vez no sea del todo humano. En esta historia no parece que tengamos un sentido que distinga lo feroz y lo salvado y corresponda con ellos equilibradamente, de modo que la intención es ir reconociendo a la humanidad que en este momento en teoría cumple con la condición humana y no pierde la humanidad. Ahora voy a analizar este sentido que piensa y habla por los hundidos, se compromete con crear condiciones humanas justas y buenas, y proyecta levantar de nuevo una morada en la indigencia, pues la intención es discutir si esta condición hipotéticamente humana al fin se cumple y saber cómo se cumpliría.

Primero voy a ir identificando a esta humanidad que continúa con sentido la historia y luego voy a analizar cómo se manifiesta saludable después de la experiencia mortal y convierte el valor de la existencia, porque aunque sabemos que esta es la condición humana que se puede y se debe cumplir, sospechamos que también hay razones para que no se cumpla y la humanidad pierda de nuevo el equilibrio, el sentido, el valor.

No obstante, voy a continuar pensando bien en el mal, porque el ejercicio ha sido prescrito en el pensamiento, y en teoría manifiesta la integridad de la humanidad, así que pensemos una vez más cómo responde cuando se dirige a cumplir con la condición mortal.

**SAN FRANCISCO, 1945. LA CARTA DE LAS NACIONES UNIDAS**

El 26 de junio de 1945 tuvo lugar otro encuentro en el desencuentro, esta vez en San Francisco, donde se reunieron 850 delegados de cincuenta naciones que representaban «un ochenta por ciento de la población total del mundo».

«Gente de todas las razas, religiones y continentes y todos resueltos a establecer una organización que conservara la paz y ayudara a crear un mundo mejor»<sup>1</sup>.

Después de la guerra se reunió «un ochenta por ciento de la población total del mundo» y creó «La Organización de las Naciones Unidas», cuyo objetivo era cumplir con la doble condición humana y crear una morada en la intemperie que conservara la paz en la guerra. Por tanto, para seguir correspondiendo en esta historia vamos a pensar si se cumple «la lógica del sistema» que supone que después de la guerra viene la paz, que después de la enfermedad viene la salud, pues aunque sepamos que no se cumple, debemos querer que se cumpla. Ahora bien, ¿de verdad la humanidad respondió con paz a la guerra?, ¿respondió bien al mal?, ¿recreó la vida en la muerte? Y de hacerlo, ¿cómo transformó el sentido de la historia sin perderlo?

Vamos a ir analizando cómo evoluciona el compromiso en el que se encuentra la humanidad y a discutir el sentido que va tomando, porque sabemos que en el experimento oscila entre la compasión y la brutalidad, de modo que hay que analizar y discutir cómo este «ochenta por ciento» de la humanidad conservó el sentido del cuidado y huyó de la maldad en dirección a un mundo mejor. ¿Cómo hizo la operación?, ¿con fe?, ¿con voluntad?, ¿con el pensamiento y la palabra?

Encontrándose frente a la muerte y la destrucción «Las Naciones Unidas» no pierden el sentido, no enmudecen, parece que resisten a la inhumanidad y se dirigen a conservar el valor humano, responden cumpliendo con la condición, pero sospechamos que la respuesta moral a la condición mortal puede salvar el alma pero no la vida. De modo que vamos a analizar con cuidado la operación y a discutir si al fin sería posible que la humanidad se salvase de la guerra, de la muerte, de la deshumanización, porque el valor de «insistir en

---

<sup>1</sup> Organización de las Naciones Unidas. *Conferencia de San Francisco*, 26 de junio de 1945, San Francisco. En: UN. Historia de las Naciones Unidas [en línea]  
<http://www.un.org/es/sections/history-united-nations-charter/1945-san-francisco-conference/index.html>

existir» puede sanar y poner enferma a la humanidad, así que hay que continuar reconociéndola en el trance e ir identificando con cautela lo que va manifestando, porque no se sabe qué da y recibe la humanidad cuando da lo mejor, no se sabe.

No obstante, vamos a seguir pensando «la dualidad dinámica» para saber qué muestra, porque ahora se va a manifestar en unas naciones reunidas que cooperar y se dirigen a unas naciones diferentes, desintegradas, destruidas, para crear una organización de paz y un mundo mejor. Como estaba prescrito, el proyecto de la humanidad salvada es corresponder, completar, contribuir, dialogar con la humanidad hundida, pero sospechamos de un valor inconmensurable, de algo desequilibrado que consiste en escuchar, mirar, pensar, cuestionar, resolver, crear y conservar el sentido humano desde un sentido humano tocado, herido de muerte, infectado de inhumanidad, moralmente enfermo.

En el encuentro con motivo del desencuentro observamos que la humanidad íntegra se dirige a la deshumanización y vuelve a encontrar el blanco para dar su palabra de que va a hacer-lo mejor. Va a volver a pensar y a cuestionar la condición mortal y a romper el silencio para continuar con sentido el dialogo y resistir a la inhumanidad. Va a volver a expresarse con valor, pero en este momento de la historia desconfiamos de la salud del alma, de la medicina del pensamiento y la palabra, porque tiene el poder de proyectar un «mundo justo y bueno fuera del nuestro», que envenena saludablemente y desequilibra lo justo, pero no hay certeza de si da lo mejor y cumple la condición de sanar con integridad.

Vamos a discutir entonces la carta que ese día de 1945 redactaron «Las Naciones Unidas» para analizar a quién, cómo, con qué valor y sentido, o con qué falta de valor y sentido responden cuando se encuentran en el conflicto, entre la vida y la muerte, dirigiéndose a la deshumanización. Vamos a discutir si dando su pensamiento y su palabra manifiestan conservan la vida y el alma de la humanidad con integridad y equilibrio.

El principio de la carta dice así:

«Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas, resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles, a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas, a crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse la justicia y el respeto a las



obligaciones emanadas de los tratados y de otras fuentes del derecho internacional, a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad, y con tales finalidades a practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos, a unir nuestras fuerzas para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, a asegurar, mediante la aceptación de principios y la adopción de métodos, que no se usará la fuerza armada sino en servicio del interés común, y a emplear un mecanismo internacional para promover el progreso económico y social de todas las naciones, hemos decidido aunar nuestros esfuerzos para realizar estos designios. Por lo tanto, nuestros respectivos Gobiernos, por medio de representantes reunidos en la ciudad de San Francisco que han exhibido sus plenos poderes, encontrados en buena y debida forma, han convenido en la presente Carta, y por este acto establecen una organización internacional que se denominará las Naciones Unidas»<sup>2</sup>.

Analicemos con cuidado el contenido de «La Carta de las Naciones Unidas» porque ya sabemos que en la correspondencia se expresa el valor del sentido humano.

En la carta observamos que la humanidad que se encuentra en el conflicto responde unida, se presenta resuelta, se reconoce «en buena y debida forma» y se dirige a crear y preservar las condiciones humanas. Los pueblos de Las Naciones Unidas se comprometen a «aunar esfuerzos» para realizar estos designios, ¿pero cuál es el valor de la correspondencia con lo que es sentido como un sufrimiento que no tiene nombre? ¿Se puede conservar el pensamiento y la palabra resistiendo a las guerras?, ¿se puede conservar la fe en la dignidad, los derechos y el valor?, ¿se pueden crear y recrear las condiciones humanas saludables y progresar? ¿Se puede elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad?, ¿practicar la paz y la tolerancia?, ¿convivir como buenos vecinos?, ¿emplear la fuerza armada en interés común y por seguridad?

¿El sentido humano tiene este valor o al fin le falta? Vamos a analizarlo y discutirlo, porque escuchando su palabra no sabemos si al fin su razón es pacífica o conflictiva, si es amor o dolor lo que es sentido. Todavía no estimamos del todo el valor saludable del sentido humano porque esta respuesta que se cuida y proyecta una convivencia en paz tiene como condición cambiar el valor del sentido, y aún desconfiamos de lo equilibrado de la

---

<sup>2</sup> Organización de las Naciones Unidas. *Carta de las Naciones Unidas*, 26 de junio de 1945, San Francisco. En: UN [en línea] <http://www.un.org/es/charter-united-nations/index.html>

conversión. Precisamente ahora la humanidad que responde bien es la que está comprometida, porque responde bien a condición de cuidarse y acabar con la violencia, con la muerte, con la destrucción, pero por experiencia dudamos que los pueblos de Las Naciones Unidas puedan hacer el ejercicio y conservar la integridad.

La humanidad demuestra encontrar el valor en el conflicto y el sentido en la discordia, en la destrucción, en la guerra mundial. En su respuesta muestra conservar la razón y descubre su corazón, pero sabemos que su corazón descubierto es enigmático, está herido, roto, tocado de muerte. La humanidad manifiesta su valor en la extrema adversidad. Parece que muestra el corazón cuando le duele, no solo cuando quiere, cuando piensa, cuando tiene que corresponder con cuidado y tocar lo justo. Por tanto, puede resolverse y manifestarse en el conflicto pero por ahora esto no significa que pueda efectivamente sanar. Puede dar su palabra y comprometerse con la curación, puede quererla, pero tiene que saber realizarla.

En esta historia la humanidad corresponde con un sentido que hay que cuestionar, porque la curación por el pensamiento y la palabra tiene un sentido metafísico, es una condición que se tiene que cumplir porque no se cumple, de modo que hay que discutir si de verdad el sentido del ser humano tiene el valor de cumplirse, si opera bien, porque dar lo mejor de sí no acaba con el problema, y hay que saber si dar su palabra es «lo mejor» que da. Hay que pensar bien y discutir si dando su palabra y comprometiéndose con hacerlo mejor corresponde justamente, porque si recordamos, unas décadas después San Francisco será una *fiesta de paz y amor*, consecuentemente hay que contemplar la posibilidad de que al fin la humanidad opere bien y de con la dosis, pues se comprueba que la humanidad que corresponde desde el otro lado del mundo se demora pero no se desmoraliza.

Si recordamos las palabras de Harry S. Truman en el discurso de clausura del encuentro podemos reconocer que la ambigüedad del valor que dirige al «ochenta por ciento de la humanidad» muestra un equilibrio desequilibrado, pero que se mantiene y se proyecta sobre el impulso moribundo con valor recobrado. Paradójicamente la humanidad constituida por la unión de sus miembros se encuentra en el desencuentro pero piensa y dice hacerlo mejor. Se encuentra de nuevo ante la destrucción y recreación de la totalidad, con un ánimo abundante y contradictorio que se dirige a lo que es sentido y manifiesta ese valor enigmático que consiste en dar un valor mejor a la muerte.

En el discurso de clausura del encuentro, en las palabras de Truman *parece decirse*

que el problema no es que a la humanidad le falte el valor sino que al fin tienen mucho(s):

«La *Carta de las Naciones Unidas* que acabáis de firmar es una base sólida sobre la cual podremos crear un mundo mejor. La historia os honrará por ello. Entre la victoria en Europa y la victoria final, en la más destructora de todas las guerras, habéis ganado una batalla contra la guerra misma. Gracias a esta Carta, el mundo puede empezar a vislumbrar el día en que todos los hombres dignos podrán vivir libre y decentemente. (...) Si no nos valemos de ella habremos traicionado a los que sacrificaron sus vidas porque nos fuese posible reunirnos aquí, segura y libremente, para forjarla. Si intentásemos servirnos de ella con egoísmo, en provecho de una sola nación o de un grupo pequeño de naciones, seríamos igualmente culpables de esa traición. (...) A todos nosotros, a todos nuestros países, nos ha sido confiado ahora el deber de convertir en acción esas palabras que habéis escrito. En nuestra acción decidida descansan las esperanzas de los que han caído, de los que viven ahora, de los que todavía no han nacido, las esperanzas de un mundo de países libres, con niveles de vida dignos, que trabajarán y cooperarán en una amistosa y civilizada comunidad de naciones. Esta nueva estructura de paz se está levantando sobre fuertes cimientos. No dejemos pasar esta oportunidad suprema para establecer mundialmente la ley de la razón, creando una paz duradera bajo la guía de Dios»<sup>3</sup>.

Las palabras dirigidas por el presidente Truman -que unas semanas más tarde dará la orden de lanzar las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki- son palabras que manifiestan un compromiso con la condición de crear un mundo mejor -libre, digno, en paz- pero la condición parece seguir siendo humana y no humana, sagrada y salvaje, y el conflicto es cómo crear o acaso cuidar estas condiciones humanas y no humanas.

Podría pensarse que cuanto más comprometida está la integridad de la condición humana más valor se echa, pero esto no significa que se cumpla mejor con ella. La humanidad está proyectando una estructura de paz duradera, pero el valor de sus sólidos cimientos se sigue mostrando comprometido, entre la vida y la muerte, poblado de contradicciones. Precisamente porque los valores que manifiesta tener esta morada es la

---

<sup>3</sup> Organización de las Naciones Unidas. *Conferencia de San Francisco*, 26 de junio de 1945, San Francisco. En: UN. Historia de las Naciones Unidas [en línea]  
<http://www.un.org/es/sections/history-united-nations-charter/1945-san-francisco-conference/index.html>

ambivalencia y el conflicto; la fe y la razón, la guerra y la paz, la violencia y el amor, la lucha y la convivencia, la desconfianza y la esperanza. En las palabras de Truman late un ánimo de sacrificio y salvación, de traición y decencia, de amistosa y civilizada comunidad que sigue en guerra, que sigue manifestando la tensa pasión que mueve y conmueve a la humanidad.

En las palabras del presidente de E.E.U.U se comprueba que ante el dolor la humanidad se sigue emocionando, pero ya sabemos que esta pulsión enigmática es síntoma de salud y de enfermedad. Por tanto, vamos a tratar de reconocer el equilibrio desequilibrado de la humanidad que «aúna fuerzas» y se dirige a «crear condiciones» humanas, porque se proyecta desde el sufrimiento indecible en dirección a un mundo mejor, pero el sentido tiene un valor inestimable; se proyecta desde el sentido que falta para dirigirse a lo que sana, y el valor puede ser sobrehumano o infrahumano, la salvación o el hundimiento, la curación o el envenenamiento, la guerra o la paz.

La lógica de la historia continúa manifestándose en esta pulsión de muerte y salvación, y aún desconfiamos que la humanidad de (con) la dosis justa, así que vamos a continuar el análisis y la discusión, porque «el deber» que ha sido confiado a Las Naciones Unidas ha sido «convertir en acción esas palabras que habéis escrito». Pero hay que ir pensando si puede llevar a la práctica la teoría y realiza este mundo mejor que vine escribiendo en la historia, porque ya sabemos que para realizarlo necesita la razón y el corazón, la esperanza y la voluntad, y fundamentalmente la cooperación de una humanidad que ahora se encuentra en la guerra, en la destrucción. No hay que olvidar que en este momento de la historia los seres humanos sufren una enfermedad moral y una infección en el alma, y aunque en teoría quieran sanar en la práctica no lo logran.

No obstante, vamos a seguir el dialogo histórico intentando conservar la esperanza y la dignidad del ser humano, al menos para no empezar a morir, para manifestar síntomas de vitalidad, porque aunque se dirija a la muerte sin razón ni corazón, se orienta a lo mejor y también se dirige a elevar el nivel de vida, a crear condiciones humanas y a vivir amistosa y civilizadamente. En esta historia la humanidad conserva el sentido valioso, al menos en teoría, pues se compromete con la hospitalidad en la inhospitalidad, con la morada en la indigencia, con la vida en la muerte. Así pues, vamos a discutir si con el valor ambivalente que dirige su sentido puede mantener el equilibrio en la existencia, cumplir con la condición y realizar este mundo mejor que a lo largo de la historia va escribiendo y prescribiendo.

## 1.2 EL SENTIDO DE LA ARMONÍA

En este epígrafe (nos) vamos a recrear (con) el sentido que manifiesta la humanidad en estos momentos porque en teoría tiene un valor saludable aunque ahora no lo estimemos del todo. La intención es examinar el sentido de la humanidad que piensa que puede sanar, porque aunque esté tocada de muerte se preocupa y ocupa de las condiciones, de modo que vamos a apreciar el gesto del ser humano en el mundo para hacerlo mejor. La intención es analizar el ejercicio y saber si corresponde equilibradamente cuando se dirige a la mortalidad en dirección a un «mundo mejor», porque sabemos que en algún momento va a hacer un giro, una conversión, una transformación, y hay que identificar el sentido saludable y lo saludable del sentido para discutir *en realidad* a dónde dirige y cómo dirige.

Vamos a seguir entonces el palpito al que veníamos prestando atención y a dar el siguiente salto en el dialogo, porque después de pensar y cuestionar el valor enigmático del sentido humano es posible que al fin se manifieste cuando late su corazón, cuando se emociona, cuando conserva el alma y piensa, escucha, mira, charla y hace algo.

Es posible, como señala Clarice Lispector, que «latir sea ser una persona»; que en ese golpe que es sentido y aparece y desaparece se manifieste la humanidad. De modo que, aunque ahora no sepamos si dará síntomas mejores en el experimento, vamos a continuar la historia porque el sentido humano que se muestra y demuestra tiene un valor que resiste e insiste en existir aunque palpita entrecortado, como angustiado, enigmático, indescifrable.

En este momento la humanidad que se dirige a la muerte con el compromiso de hacerlo mejor va a manifestar que conservar y sigue operando con el sentido saludable, así pues, vamos a corresponder para analizar y discutir el anhelado valor.

**NUEVA YORK, 1946. LA CONSTITUCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD**

El 22 de julio de 1946 Las Naciones Unidas van a mostrar signos de vitalidad física y metafísica y va a constituir en la ciudad de Nueva York «La Organización Mundial de la Salud». Un «organismo especializado» adscrito al proyecto, que lógicamente, naturalmente va cumplir con la orden y con el orden, y va a manifestar la salud, la hospitalidad, el cuidado, la condición prometida en esta historia.

Así pues, vamos a seguir siendo pacientes en el dialogo con la humanidad que puede sanar, porque en teoría corresponde con sentido equilibrado, íntegro, y no solo salva la vida sino también el alma, la personalidad de la humanidad, para que al seguir viviendo no se revele (y rebele) monstruosa, fantasmal o agonizante. Sin embargo, sabemos que su co-razón está roto y su razón se ha manifestado faltándole algo, y aunque se ha comprometido con hacerlo mejor no hay certeza de que pueda sanar, estar segura, vivir en un «mundo mejor» y convivir en paz como buenos vecinos. No hay certeza, pero la condición humana es cuidar la enfermedad física y moral, de modo que si la hipótesis sobre la (bondad de la) condición humana supone un sentido para cumplir con integridad la (doble) condición, hay que continuar el dialogo para saber con qué sentido lo haría, porque se supone que es un sentido que distingue la vida y la muerte y evita el mal y conserva el bien, pero este sentido en el ser humano está enfermo, con una infección latente, y sospechamos que para curarlo, desarrollarlo y cumplir con su condición necesita una ayuda sobrehumana.

Por tanto, voy a ir identificando y analizando las condiciones saludables que en teoría corresponden y cuidan las condiciones mortales para poner a prueba la lógica equilibrada que supuestamente guía esta historia. La intención es pensar esta respuesta a la muerte y discutir si muestra el valor del sentido humano o lo inconmensurable de lo que es sentido siendo humano. Para ello voy a analizar los principios, las finalidades y las funciones de «la constitucional saludable» y a reconocer en la medida de lo posible el valor del organismo, sus límites y el modo en que opera, el sentido con el que comienza y al que se dirige. Voy a proceder así porque esta articulación mostraría si el movimiento es equilibrado, saludable.

Correspondamos con la humanidad que en 1946 constituye la «Organización Mundial de la Salud», y discutamos el sentido que manifiesta en el preámbulo de su carta.

«LOS ESTADOS partes en esta Constitución declaran, en conformidad con la Carta

de las Naciones Unidas, que los siguientes principios son básicos para la felicidad, las relaciones armoniosas y la seguridad de todos los pueblos:

La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades.

El goce del grado máximo de salud que se pueda lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano sin distinción de raza, religión, ideología política o condición económica o social.

La salud de todos los pueblos es una condición fundamental para lograr la paz y la seguridad, y depende de la más amplia cooperación de las personas y de los Estados.

Los resultados alcanzados por cada Estado en el fomento y protección de la salud son valiosos para todos.

La desigualdad de los diversos países en lo relativo al fomento de la salud y el control de las enfermedades, sobre todo las transmisibles, constituye un peligro común.

El desarrollo saludable del niño es de importancia fundamental; la capacidad de vivir en armonía en un mundo que cambia constantemente es indispensable para este desarrollo.

La extensión a todos los pueblos de los beneficios de los conocimientos médicos, psicológicos y afines es esencial para alcanzar el más alto grado de salud.

Una opinión pública bien informada y una cooperación activa por parte del público son de importancia capital para el mejoramiento de la salud del pueblo.

Los gobiernos tienen responsabilidad en la salud de sus pueblos, la cual sólo puede ser cumplida mediante la adopción de medidas sanitarias y sociales adecuadas.

ACEPTANDO ESTOS PRINCIPIOS, con el fin de cooperar entre sí y con otras en el fomento y protección de la salud de todos los pueblos, las Partes Contratantes convienen en la presente Constitución y por este acto establecen la Organización Mundial de la Salud como organismo especializado de conformidad con los términos del artículo 57 de la Carta de las Naciones Unidas»<sup>4</sup>.

La propuesta de la humanidad que puede sanar declara que hay nueve principios que funcionan para llegar al fin a «la felicidad, las relaciones armoniosas y la seguridad de todos los pueblos». Consecuentemente, voy a discutir si cumpliendo con estas condiciones la

---

<sup>4</sup> Organización Mundial de la Salud. *Constitución de la Organización Mundial de la Salud*. Adoptada por la Conferencia Sanitaria Internacional, celebrada en Nueva York del 19 de junio al 22 de julio de 1946, firmada el 22 de julio de 1944.

En: World Health Organization [en línea] <http://www.who.int/governance/eb/constitution/es/>

humanidad se encontraría mejor; si la operación tiene valor, si hay tránsito posible entre los principios y los fines. Para ello voy a ir analizando el proyecto saludable, porque su sentido es convertir al fin el sentido de la existencia, que ya no es la muerte, la desdicha, el hundimiento, la angustia, sino la felicidad, las relaciones armoniosas y la seguridad, pero sospecho del ejercicio de conversión. Sospecho de la curación que la humanidad opera en esta historia.

La humanidad (saludable) ahora proyecta que el sentido de la existencia no es la deshumanización sino la humanización, pero como sabemos su sentido va contra el sentido, su valor corresponde con lo contrahumano. La condición humana prescrita es dirigirse a la deshumanización de la humanidad y pensarla y cuestionarla para reconocer y cuidar el valor. La condición saludable es transformar la inhumanidad y la parte salvaje de la existencia en un mundo mejor, pero hay que discutir la operación porque es saludable pero peligrosa; aunque sabemos que en el pensamiento y la palabra es posible convertir el mal en bien y el sufrimiento en alegría, es cuestionable que en la práctica sea posible mantener el sentido equilibrado, de modo que hay que discutir el estado que se proyecta y cómo se proyecta ejecutarlo, para saber si al fin es posible el movimiento armónico que se prescribe.

Primeramente vamos a pensar las condiciones que se *tienen que* cumplir para que la humanidad se dirija al fin felizmente, y luego vamos a discutir si estás condiciones a cumplir al fin serían posibles para el ser humano, para la humanidad.

La primera condición para dirigirse al mundo mejor es estar completamente sano. No solo se trata de no tener enfermedades o afecciones, se trata de estar mentalmente sano y llevar una vida social saludable. Lo que tiene que ser sentido al principio de este camino que dirige a la paz es un bienestar físico y metafísico, pero hay que empezar por cuestionar la primera condición del proyecto porque parece que la humanidad *ahora* no la cumpliría, pues no parece experimentar *eso*. Hay que pensar con cuidado la posibilidad de que se cumpla la condición saludable, porque si en este momento la cuestionamos, si empezamos a pensar que el proyecto primeramente tiene una condición que no cumple la humanidad, hay que darse cuenta de que la segunda condición para dirigirse al fin feliz es que (en) cada ser humano (se) cumpla la condición saludable y (se) logre el bienestar.

La primera condición es que el ser humano experimente el estado de bienestar y la segunda condición es que (se) reconozca que es su derecho (y su deber) gozar del «grado máximo de salud». Sin embargo, sabemos que en la historia la humanidad que conserva el



sentido no experimenta un estado de completo bienestar físico, mental y social. No se dirige feliz, segura, en paz, sino temblando, temiendo, delirando, enmudeciendo, perdiendo el equilibrio, solitaria, incomprensida. Por tanto, parece lógico discutir que ahora sea saludable comprometer «el bienestar completo» por ley, universalmente, «sin distinción de raza, religión, ideología política o condición económica o social», y hay que discutir lo saludable de esta condición saludable porque tal vez no es ni física ni metafísicamente *posible* que cada ser humano y la totalidad experimenten un completo bienestar físico, mental y social.

Dadas las condiciones del ser humano y del mundo, tal vez no es saludable pensar que es «un derecho fundamental de todo ser humano» alcanzar el estado pleno de bienestar, pero vamos a discutirlo porque la condición es comprometerse con alcanzarlo aunque aún no sepamos si es un derecho o un pensamiento, si es equilibrado o desequilibrado, si es una cuestión de fe o voluntad, si es un compromiso humano o no humano, posible o imposible.

Vamos a pensarlo porque el tercer principio compromete a cumplir con la salud de todos los pueblos, pues es la condición para lograr vivir en un mundo mejor. El sentido, el valor de experimentar el estado de bienestar, la razón por la que es un deber es que es la condición para lograr la paz y la seguridad, de modo que solo si las personas y los Estados cumplen la (primera) condición y son saludables, puede cumplirse la (última) condición y vivir en paz y seguros. Desde este punto de vista, tanto la salud como el mundo mejor, tanto el principio como el fin del proyecto se cumplirían a condición de que la humanidad coopere ampliamente y mantenga el equilibrio en el medio. La doble condición del proyecto saludable es que los Estados cumplan con la salud de las personas y las personas con la salud de los Estados, para experimentar el bienestar completo en este compromiso mutuo. El proyecto de la humanidad saludable es corresponder con la salud del individuo y de la sociedad, porque de esta doble condición y de su equilibrio depende que se levante la morada, el hospital, el mundo feliz y en paz.

La condición saludable tiene doble condición, pues es un principio que cumple un fin, es una condición que se cumple física, mental y socialmente, en sí misma y fuera de sí, y que compromete a la humanidad a cooperar y mantener la integridad y el equilibrio. Así, como queda señalado en la cuarta y la quinta condición, los buenos resultados son «valiosos para todos» y las desigualdades «un peligro común». Ahora bien, ¿la humanidad corresponde saludablemente con lo valioso y lo peligroso?, ¿ha manifestado tener sentido para apreciar el

valor? ¿Puede cumplir con las condiciones en sus condiciones y cooperar para difundir lo valioso en lugar de lo peligroso? ¿El sentido humano tiene esta salud?, ¿coopera bien?

La doble condición de la salud de la humanidad es experimentar el estado de bienestar, comprometerse con este deber, cumplir con él para construir un mundo mejor al compás de los encuentros humanos y cooperar para mantener el equilibrio en este estado. La condición de la salud es tomar conciencia de que el desarrollo y cuidado de la salud es valioso para todos y que las desigualdades en sus éxitos son un peligro común. Es decir, la condición es comprender que la salud es un estado metafísico, que escapa y debemos querer cuidar, conservar y realizar en nosotros mismo y fuera de sí.

Si hacemos memoria en esta historia, ya Heidegger señalaba que hay cuidarse en el mundo y estar al abrigo de su amenaza; hay que tener el doble de cuidado; valorar lo saludable y estar en guardia ante la falta de salud, porque la salud es una condición que hay que lograr cumplir de principio a fin para que dirija del bienestar a la felicidad, pero la razón de ello es que no se cumple, que falta, que se pierde, que está en peligro.

Por ello, como señala el sexto principio, para cumplir la condición es de importancia fundamental desarrollarse saludablemente desde la niñez, es decir, desarrollando «la capacidad de vivir en armonía en un mundo que cambia constantemente». La condición es desarrollar el sentido de la armonía para vivir saludablemente en un mundo valioso y peligroso, íntegro y degenerado. Ahora bien, ¿cómo se desarrolla este sentido de la armonía?, ¿cómo coopera la humanidad para conservar la salud y evitar la muerte?, ¿cómo mantiene el sentido del equilibrio y conserva el sentido en un mundo cambiante?

El séptimo, octavo y noveno principio tienen como objetivo desarrollar este frágil y ambiguo sentido humano, extendiendo «los beneficios del conocimiento» en materia médica, psicológica y afines; creando «una opinión pública bien informada y una cooperación activa» y responsabilizando a los gobiernos a tomar medidas sociales y sanitarias adecuadas para la salud de sus pueblos. Así pues, vamos a pensar si nos desarrollamos saludablemente aprendiendo los beneficios del conocimiento sanitario, estando bien informados, cooperando activamente y asumiendo la responsabilidad de la propia salud.

Vamos a seguir la historia clínica y a poner a prueba la transformación del sentido prescrita, para saber si, como se supone, el ser humano es capaz de desarrollar su sentido saludable y pensar y hablar para evitar el mal y realizar el bien, porque acerca de ello tenemos

un palpito, una corazonada, pero sospechamos que para conservarla necesita un valor sobrehumano. ¿De verdad en esta historia el ser humano es capaz de sanar la condición mortal por sí mismo? La condición es experimentar un estado de completo bienestar físico, mental y social y desarrollarse en armonía en el mundo, y para ello se trata de evitar el mal y aumentar en el grado máximo posible el bienestar. Lo saludable es un principio, un desarrollo y un fin que va sonando al compás del estado de bienestar, que en teoría va derecho, pero que en la práctica se encuentra entre lo valioso y lo peligroso, entre la salud y la salud que falta, y por el modo en que van siendo sentidos orientan y desorientan a la humanidad en su camino hacia la felicidad, la paz, la seguridad. Por tanto, hay que pensar de qué manera el ser humano y la humanidad pueden cumplir con la condición saludable que se ponen.

En el experimento para poner a prueba esta condición humana, Primo Levi ha señalado que los seres humanos conservar el sentido de la armonía pero siguen el ritmo de una música que mata el pensamiento y calma el dolor. La armonía que hemos ido escuchando en la historia no expresaba el equilibrio entre la vida y la muerte sino su mezcla monstruosa, de modo que no hay certeza de que sentir la armonía en el mundo sea saludable. No hay certeza de que conociendo, cooperando y recuperando la responsabilidad el ser humano salve la vida de la muerte. Sospechamos que en estas condiciones pierde el sentido, se desorienta y cae.

El sentido de la armonía a desarrollar es cuestionable, porque ya sabemos que la prescripción de la humanidad es escuchar, mirar y hacer algo cuando se encuentra entre la vida y la muerte, pero también sabemos que ante el compromiso enmudece y no puede ni pensar; se angustia y pierde la distinción entre lo valioso y lo peligroso. Sabemos que oscila y se infecta y contagia de aquello a lo que se aproxima. Aunque en la teoría pueda sonar así, en la práctica sabemos que el sentido de la humanidad no transforma las condiciones para que salgan de la mejor manera para él, sino que en contacto con el mundo experimenta un enigma, un pulso, una tensión, una armonía bipolar, un ritmo desconcertante de signos y silencios. Y aunque pensemos que el ritmo del mundo da que pensar y despierta la emoción y el sentido, aunque pensemos que hay que escucharlo ahora dudamos que vivir así tenga sentido y que su valor sea saludable. Supuestamente lo saludable, lo que dirige a la felicidad, la paz y las relaciones armoniosas es una constitución que salta y baila, que no cae en el movimiento del mundo, pero con sentido no se llega a apreciar del todo este valor. ¿Es el valor humano?

Aunque la humanidad sigue en el mundo, a su ritmo, hay que cuestionar que vivir en

armonía sea al fin el sentido valioso del ser humano. En este momento vamos a cuestionar que sea humano y saludable encontrar la armonía en el mundo, porque la condición de armonía tiene condiciones humanas valiosas y peligrosas. Aunque ahora lo que dice la humanidad suena bien, en los capítulos anteriores el tono ha sido mortal, angustioso, inquietante, y dudamos que así el ritmo de la historia pueda sonar armónico. Dudamos que de este modo se manifieste la salud de la humanidad; su valor, su sentido más digno.

Lo saludable es desarrollarse en armonía pero en el ejercicio el ser humano no solo pone notas y silencios en un papel en blanco, sino en una experiencia a la que le faltan las palabras, en un mundo que cambia constantemente, a un ritmo que palpita y se oculta al sentido. ¿Acaso hay armonía en lo que va tocando? ¿Cuál es el ritmo del mundo en 1946?

El ritmo del ser humano en el mundo late pero se oculta en un corazón que va al compás de lo que es sentido. Palpita, salta y sobresalta, porque siente lo que es sentido y le da algo, le da que pensar, le da valor, pero es ambiguo, es un golpe doble, un palpito de vida y muerte, de palabras y silencios, de guerra y paz, de relaciones armoniosas y destructivas. La armonía está hecha de emociones contrapuestas que hacen latir el corazón, pero de tal modo que en él se escucha tanto lo saludable como lo patológico del ser humano.

#### **¿CÓMO ES POSIBLE DESARROLLARSE EN ARMONÍA SALUDABLE CON EL MUNDO CAMBIANTE?**

La condición saludable es que la humanidad mantenga el pulso armónico y pueda experimentar, conservar y desarrollar el bienestar físico, mental y social a pesar de estar entre la vida y la muerte, de cara a lo valioso y lo peligroso. La condición saludable es que se cumplan nueve condiciones que comprometen el equilibrio de la humanidad en el mundo, pero vamos a volver a lo que ya preguntaba Heidegger:

«¿Cómo es posible ontológicamente lo que llamamos mundo en su unidad con el ser ahí? ¿De qué modo ha de ser el mundo, para que pueda el ser ahí existir como ser en el mundo?»<sup>5</sup>.

Después de la revisión y discusión de la historia clínica sabemos que cuestionar y pensar la armonía del ser humano en el mundo no solo es una prescripción de la voz de la

---

<sup>5</sup> Heidegger M. *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica, México, 2005. p. 394

conciencia sino un deber, un derecho, una responsabilidad. Ahora comprometerse con la salud del ser humano en el mundo es una condición (o nueve) que «la humanidad» se ha puesto a sí misma para asegurarse una morada, un mundo en el que vivir feliz, en paz y segura. Hay que pensar entonces cómo cumplir con las condiciones humanas y cómo alcanzar el máximo bienestar, cómo cooperar con la salud propia y del mundo, cómo corresponder con lo valioso y lo peligroso, cómo mantener la armonía y tomar la responsabilidad del estado de bienestar.

Para «el pensamiento futuro», Heidegger señalaba:

«Es difícil, pero indispensable llegar a esa elevada responsabilidad a partir de la que Nietzsche ha pensado la esencia de esa humanidad que, en el destino de ser de la voluntad de poder, ha sido determinada a asumir el dominio sobre la tierra»<sup>6</sup>.

Pues bien, parece que en 1946 llegó el momento de corresponder y pensar el sentido de la humanidad que tiene voluntad de poder asumir el dominio de las condiciones de existencia. En este momento se planteó la cuestión acerca de cómo el ser humano podía asegurarse en el mundo, y la respuesta fue a través de un sentido que armoniza en el cambio. La respuesta fue desarrollar un sentido que con el conocimiento, la información, la cooperación y la responsabilidad transformaba la enfermedad en medicina, la indigencia en morada, la inhospitalidad en hospitalidad, de la falta de valor en paz, felicidad y armonía. ¿Pero qué sentido era este?, ¿dónde se localizaba?, ¿cómo se desarrollaba?

En este momento de la historia se puso de nuevo a prueba el valor del superhombre para dar el salto y superar la deshumanización, ¿pero lo logró?, ¿cómo? Como ya sabemos, para Nietzsche la salud del superhombre era «el ideal de un bienestar y una benevolencia humanos demasiado humanos, que con harta frecuencia parecerán inhumanos»<sup>7</sup>, pues señaló que «aquél cuya alma tiene sed de haber experimentado todo el conjunto de los valores y deseabilidades», para ello antes necesita «la gran salud», una salud que «no solo se tiene, sino que también se adquiere y es necesario adquirir constantemente porque una vez y otra la arruinamos y tenemos que arruinarla». La salud del superhombre es un instinto, una voluntad, una fuerza, que como nos recuerda el filósofo, se encuentra en la ruina, la decadencia, la nihilidad. Por tanto, hay que preguntar, ¿es este el sentido saludable al que aspira la

---

<sup>6</sup> Heidegger M. *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 2010. p. 188

<sup>7</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 363-4

humanidad que tiene voluntad de poder hacerse con la existencia?

Nietzsche señalaba:

«Sea cual sea el instrumento, y aunque esté tan desafinado como solo el instrumento *hombre* puede llegar a estarlo, enfermo tendría que estar para no conseguir arrancar de él algo digno de ser escuchado»<sup>8</sup>.

Desde su punto de vista, el (súper)hombre tiene el valor de transformar la debilidad en fuerza, la muerte en vida, el sufrimiento en algo mejor. Su misión es «apaciguar la imaginación del enfermo para que no sufra». Cuando el superhombre experimenta que «se ha rebasado la medida de lo saludable» «adivina remedios curativos, saca ventaja de las contrariedades, lo que no le mata le hace más fuerte». El valor del superhombre es transvalorar los valores para que sean mejores para él. Desde este punto de vista, en este momento de la historia tenemos que asumir la elevada responsabilidad de pensar el valor de la humanidad que quiere transvalorar las condiciones de existencia y comprometerse con esta «gran salud», porque todavía no reconocemos el sentido sobrehumano que permite responder bien al mal y mantener la armonía en el mundo.

Por la revisión hecha en la historia sabemos que este sentido que se encuentra entre lo valioso y lo peligroso se tiene y se pierde, de modo que hay que pensar cuál es «el órgano» de esta «gran salud», porque no se sabe cómo convierte lo que es sentido para que sea mejor. ¿Cuál es el sentido que huye de lo peligroso y dirige a lo valioso?, ¿cuál es el sentido que experimenta el bienestar y desarrolla la armonía?, ¿se posee?, ¿dónde se localiza? Sospechamos que para sanar se trata de desarrollar armónicamente el sentido del bien y del mal, el sentido moral, pero en la constitución saludable no se nombra este sentido, no se piensa cómo recuperarlo y cuidarlo. ¿Cómo responder bien al mal y hacer lo mejor?

Una vez más, Sócrates al principio de la historia dio una respuesta:

«Qué nos salvaría la vida ¿No sería el conocimiento científico? ¿Y no sería una cierta ciencia métrica?». «Ya que nos pareció que la salvaguarda de la vida consistía en la recta elección del placer y del dolor, del mayor y el menor, del más numeroso y el que

---

<sup>8</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza. Madrid, 2011. p. 36

menos, tanto de más lejos como de más cerca, ¿no os parece una métrica, en principio, el examen de la superioridad y de la inferioridad o la igualdad de uno y otro?»<sup>9</sup>.

A juicio el filósofo «si la felicidad consiste en hacer y escoger lo mayor y en evitar y renunciar a lo más pequeño», «la métrica haría que se desvaneciese tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviese serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia». Pero Sócrates se pregunta si los demás reconocería que es «el arte de medir» lo que salva, pues «será un arte y una ciencia». ¿El ser humano conoce el arte y la ciencia de medir el valor? En teoría el sentido humano mide y cuenta la muestra humana e inhumana, reconoce su valor y lo conserva con el pensamiento y la palabra, sin embargo, en la práctica experimenta una enfermedad en este sentido.

En la historia el ser humano ha demostrado tener un sentido de la armonía ambiguo, porque ejecuta la vida y la muerte con la misma pasión, porque duerme con cadáveres y hace andar a los esqueletos, porque no diferencia con claridad la enfermedad de la salud, la condena de la felicidad, lo valioso de lo peligroso, lo hundido de lo salvado, lo salvaje de lo sagrado. Sabemos que la humanidad es distinguida e indiferente, que tiene el sentido equilibrado y desequilibrado. Ya sabemos que el filósofo no sabe si es mejor vivir o morir, y el poeta no sabe si es mejor vivir o soñar. El sentido humano proyecta una X, y aunque pensemos y digamos que el sentido convierte el silencio en palabra, a este sentido parece faltarle el valor. En el capítulo anterior ha dado testimonio de una enfermedad moral que le impide ver la diferencia entre el bien y el mal, entre lo valioso y lo peligroso, entre las víctimas y los verdugos, entre la vida y la muerte. La humanidad ha dado testimonio de una infección en el alma que le desequilibra de tal modo que no se dirige saludable, feliz, en paz, segura, en armonía, con cuidado, conservando el sentido de la medida, sino suspendiendo el sentido y la sensibilidad, extendiendo y difundiendo la deshumanización, infectándose de inhumanidad. En esta historia la humanidad no ha respondido bien, sino perdiendo y buscando desesperadamente el bienestar completo.

Así pues, en este momento de la historia en el que se compromete con experimentar, cuidar y desarrollar el sentido de la armonía para ser saludable en el mundo hay que pensar cómo puede trascender su condición y cumplirla. La cuestión es cómo puede cumplir con la

---

<sup>9</sup> Platón. *Protágoras*. Gredos, Madrid, 2014. 357a-357b

condición saludable y curar la infección del alma y la enfermedad moral, porque se compromete con sanar pero desconoce el arte y la ciencia para lograrlo. ¿Cómo puede desarrollar la armonía si no cuida su sentido de la armonía? Cabe pensar que en principio este proyecto de sanar tiene sentido y oculta su sentido, porque su valor es experimentar, cuidar y desarrollar el alma de la humanidad -el sentido de la medida, la capacidad de elegir lo mejor- pero este órgano, condición del estado de bienestar y la armonía en el mundo, es arte y ciencia, está entre la vida y la muerte, está presente y ausente, palpita y se oculta.

El sentido para corresponder armónicamente con lo valioso y lo peligroso y experimentar el bienestar es un *órgano* que se tiene y falta. Por tanto, la condición saludable también tiene *algo patológico* porque cumplir con ella obliga a experimentar el bienestar y la armonía, pero el ejercicio descubre el malestar y el desequilibrio. La condición humana es responder bien al mal y mantener el equilibrio, pero esta condición no se cumple con integridad. Por el relato de Primo Levi sabemos que la armonía del mundo no muestra que después de la enfermedad venga la salud, que después de la guerra venga la paz. La conciencia que saca el ser humano de la indigencia para ponerse a salvo da testimonio del desequilibrio y no parece poder curarse. Después de la oscuridad «se sufre por la conciencia recobrada de haber sido envilecidos». El ser humano que se libera de la lucha por la vida experimenta una relativa paz, un contento cuestionable, un gozo doloroso, fases de angustia. La humanidad se encuentra de nuevo entre la vida y la muerte, con un sentimiento de pudor que mueve «a querer lavar las conciencias y las memorias de la suciedad que hay en ellas». Por un impulso inmediato y violento se ve movida a conservar el sentido, a cuidar el alma, a poner en blanco la conciencia, a recuperar la distinción, ¿pero puede hacer esta operación? En teoría la respuesta saludable al mal es meditar y estar en guardia, escuchar y mirar, seguir pensando y diciendo, contar y medir el valor para conservarlo, ¿pero se cumple la condición? ¿La humanidad responde armónicamente a lo valioso y lo peligrosos?, ¿coopera para crear el mundo en paz y seguro?, ¿se dirige a la felicidad y al mundo mejor?

La humanidad se (re)constituye y responde saludablemente pero manifiesta estar comprometida en unas condiciones que no parece poder cumplir bien. Conserva el sentido y se compromete con cumplir nueve condiciones para lograr un mundo mejor, pero a la vez calla y olvida que la condición fundamental es cuidar el sentido que falta, el sentido que está trastornado; el sentido del bien(estar), de lo mejor, de la armonía. ¿Qué sentido es este?,



¿Dónde se localiza?, ¿cómo se desarrolla? No sabemos con certeza. Tenemos un palpito que nos dice que se trata del corazón, pues como señalaba Marina Tsvietáieva, el corazón, más que un «órgano corporal» es un «órgano musical»<sup>10</sup>, que se encuentra entre lo físico y lo metafísico, y permite desarrollar la armonía del ser humano en el mundo. Sin embargo, la constitución saludable, aunque se ha comprometido con mantener el pulso de la humanidad, no piensa ni habla del sentido necesario para lograrlo; no menciona el sentido moral, ni el corazón, ni el alma; no nombra el órgano vital aunque lo quiera y lo espere. En este sentido está seminconsciente, porque aunque sabe algo de su condición no la expresa plenamente.

Sabemos que la condición fundamental del experimento es conservar el valor del sentido y la capacidad de responder bien al mal, pero la constitución saludable, aunque en cierto modo lo prescribe no dice nada de la enfermedad infecciosa que sufre este sentido. En estos momentos la humanidad piensa y da su palabra de que hay que cumplir con la condición humana pero la condición fundamental para cumplir con ella, que sería curar la enfermedad del alma, ni la piensa ni la dice. Cabe pensar y decir entonces que el sentido humano en teoría (se) dirige a la cura pero en la práctica no (se) dirige a sanar la enfermedad física y moral sino *por ahora* a una «gran salud», al bienestar completo, al mundo armónico, feliz, mejor, pero que no se encuentra en la física sino en la metafísica. Por tanto, hay que cuestionar el sentido saludable con el que se compromete, porque para realizarlo, como señalaba Nietzsche, tal vez sean necesarios médicos filosóficos que aprendan a pensar en la verdad de la condición humana pero también en su salud, su vida, su futuro, su poder.

Sospechamos que para dar con la medida saludable se trata de arte y ciencia, de razón y corazón, de sentido mortal y moral, porque la curación no consiste en superar la muerte con el pensamiento y la palabra y ensayar «una nueva salud»; consiste en dirigirse a la muerte y pensar y hablar con cuidado para experimentar «la maravilla de las maravillas», el éxtasis, la felicidad, la paz, la seguridad de ser en el mundo en lugar de no ser. Como señalaba Heidegger, para curarnos en el mundo hay que tomar conciencia de la falta de posibilidades y «poner en marcha la metafísica por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del ser en el mundo». Es decir, hay que operar la conversión de la condición humana, que no se espanta ante la nada sino que se asombra y se pone a pensar y a cuestionar por qué hay algo en lugar de nada.

---

<sup>10</sup> Tsvietáieva M. *Diarios de la Revolución de 1917*. Acantilado, Barcelona, 2015. p. 132

En teoría la condición humana para corresponder con la condición mortal no es olvidar o superar el problema sino insistir, aprender a pensar, dirigirse con sentido al ámbito donde brota lo salvo, pensar y hablar bien y habitar poéticamente el mundo para encontrar la morada. La posición equilibrada del ser humano es experimentar el éxtasis de ser entre el peligro y la salvación, pero la cuestión es cómo es posible desarrollar la armonía dando «el salto» a «la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia». ¿Cómo saltar desde la guerra, la destrucción y el nihilismo al bienestar, la felicidad, la paz, la seguridad? La humanidad que se compromete con desarrollar la armonía entre el valor y el peligro tiene doble condición y doble sentido y son ambiguas, porque huye de la inhospitalidad y se cuida, pero dudamos que en el gesto demuestre valor. La humanidad (se) pone como condición sanar (a) la humanidad, pero en el proyecto no se dirige con sentido a sanar la enfermedad, sino que pensando y hablando se dirige a una cura metafísica, a una nueva salud.

Por tanto, vamos a seguir discutiendo la transvaloración del sentido de la humanidad, porque sabemos que no se dirige derecha. Su curación es sospechosa porque se dirige a la salud pero no habla de la enfermedad a tratar, de modo que hay que cuestionar que en la operación cumpla bien con el compromiso. ¿Puede cumplir la condición humana si desconoce el sentido y el valor de la condición?, ¿si no piensa y habla sobre ella puede curarla con el pensamiento y la palabra? ¿Si no conoce y señala el órgano que aprecia la armonía en el mundo cómo puede desarrollarla? La humanidad no piensa lo que no sabe. No quiere «saber nada de la nada». Quiere encontrar la solución al enigma pero se angustia cuando escucha la voz de la conciencia. Frente a la muerte se infecta de inhumanidad y suspende el sentido, por esta razón, aunque en el diálogo piense y diga que la curación consiste en alejar el dolor y dirigirse a un mundo mejor, no piensa ni habla de este sentido que le permite distinguir el bien del mal y alejar el mal y dirigirse al bien. Por tanto, en esta experiencia no da testimonio de la curación sino de un sentimiento ambiguo, pues no se muestra consciente sino semiconsciente. En esta historia la humanidad se encuentra bien y mal, en una situación compleja, de modo que hay que seguir discutiendo cómo evoluciona su sentido de la armonía para pensar si se desarrolla saludablemente.

### 1.3 EL JUICIO

Después la guerra en Europa, el 8 de agosto de 1945, el gobierno de los Estados Unidos de América, el gobierno provisional de la República Francesa, el gobierno del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte y el gobierno de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, firmaron otra carta en la que declararon «la intención de que los criminales de guerra sean conducidos ante la justicia»<sup>11</sup>.

Así pues, el objetivo del epígrafe es valorar el gesto y pensar el sentido de la justicia que demuestran, porque sabemos que la condición saludable es responder armónicamente, pero no sabemos si se puede y cómo se puede cumplir. En la Carta de Londres reconocemos de nuevo a la humanidad correspondiendo con el proyecto de las Naciones Unidas y acordando «el enjuiciamiento y castigo de los principales criminales de guerra del eje europeo», y para ello creando El Tribunal Militar Internacional, «compuesto por cuatro miembros con un sustituto cada uno», y nombrado por los signatarios del acuerdo.

La intención entonces es analizar el sentido de la justicia que manifiestan los aliados y discutir si es saludable, en armonía con los valores y los peligros, porque en la carta se comprometen con la humanidad y declaran al tribunal «facultado para juzgar y condenar a aquellas personas que, actuando en defensa de los intereses de los países del Eje Europeo, cometieron los delitos que constan a continuación, ya fuera individualmente o como miembros de organizaciones»: «crímenes contra la paz, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad»<sup>12</sup>, y el objetivo es saber si en la práctica tienen esta facultad saludable, porque la humanidad se quiere a sí misma en armonía con el mundo, respondiendo bien al mal, ¿pero cumple la condición moral y desarrolla su sentido? Vamos a discutirlo porque entre 1945 y 1946 tuvieron lugar en Núremberg los procesos que juzgaron las acciones llevadas a cabo desde 1939 hasta 1945 por el régimen nazi. En él fueron acusadas 611 personas y finalmente 24 juzgadas; 11 de ellas condenadas a muerte y las restantes a prisión. Por lo tanto hay que volver a cuestionar que el ser humano conozca la medida saludable y tenga sentido de la justicia, porque no parece que esta sea la respuesta armónica a la muerte.

---

<sup>11</sup> Tribunal Militar Internacional. *Acuerdo para el establecimiento de un Tribunal Militar Internacional*, Londres, 8 de agosto de 1945.

<sup>12</sup> Tribunal Militar Internacional. *Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Núremberg*, Berlín, 6 de octubre de 1945.

Como sabemos, en teoría la condición humana para corresponder con la condición mortal saludablemente no es calcular cómo evitarla o ejecutarla sino juzgar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto para pensar cómo hacer-lo mejor. El juicio de la humanidad no solo se muestra y demuestra haciendo un cálculo numérico sino escuchando la voz de la conciencia. Con arte y ciencia, con razón y corazón, porque para mantener el equilibrio hay que armonizar respondiendo bien al mal, con vida a la muerte, con cuidado al dolor, con comprensión a la incomprensión, con palabras al silencio.

Desde este punto de vista cabe pensar que la humanidad hace el ejercicio y demuestra juicio, pero muestra que no hace lo justo; tiene sentido de la justicia pero está desequilibrado, porque el valor es conservar el sentido y escuchar, mirar, pensar, cuestionar la muerte y resistir a la deshumanización, pero aquí la humanidad no responde a la muerte conservando la capacidad de juzgar a conciencia, con el pensamiento y la palabra, examinando y cuestionando, sino que responde extendiendo y difundiendo la muerte, la inhumanidad, el envilecimiento. Así pues, no demuestra el valor excepcional, no conserva la vida y el alma. Parece que su respuesta a la enfermedad física y moral es curar matando, desentendiéndose, haciendo que se cumpla la pena, el castigo, la condena, la maldición.

La humanidad responde a la muerte pero subvirtiendo el valor de su sentido. En este momento de la historia comprobamos que «los de aquí» no trascienden la condición mortal; no la curan sino que siguen juzgándola a muerte y extendiéndola y difundiéndola, a pesar de que se han comprometido con apreciar lo valioso y lo peligroso y mantener la armonía.

En teoría el valor del sentido humano consistía en convertir la muerte en vida, lo salvaje en sagrado, pero en la práctica al sentido humano le sigue faltando el valor para responder con cuidado al mortal. En la práctica el sentido responde a la muerte con muerte y en el gesto se revela indiferente entre víctimas y verdugos, hundidos y salvados, humanos e inhumanos. Una vez más el ser humano demuestra tener juicio y conservar el sentido para dirigirse a los mortales, pero cuando tiene que demostrar valor y dirigirse saludablemente, no resiste y extiende y difunde la infección de inhumanidad, y así vuelve a mostrar esa infección del alma que elimina y reduce a la servidumbre lo infrahumano.

En este momento de la historia la humanidad sigue padeciendo una enfermedad moral, porque aunque se comprometa con responder bien al mal no lo logra. El superhombre proyectaba superar de nuevo al infrahombre pero ha vuelto a perder el valor y el sentido en la

operación. En el juicio hay algo desproporcionado, aunque ahora falte sentido y valor para saber con certeza el trastorno de la humanidad. Sabemos que la condición humana no es salvarse de la muerte sino salvar el alma, curar la infección de inhumanidad, pero parece que esta condición no se cumple en absoluto. La humanidad no cumple las condiciones saludables; en la historia cumple con la condición mortal pero no curándola con el pensamiento y la palabra sino ejecutándola de esta otra manera, de modo que parece no entender la condición humana para cumplir (bien) con la condición mortal, porque el que piensa y habla da testimonio de que lo mejor y más justo al fin es la muerte, y aunque recordemos que es saludable concienciarse y meditar sobre el fin humano, sospechamos que esta respuesta no procura bienestar, armonía, felicidad y paz a la humanidad.

«Los de aquí» siguen juzgando la vida como condena, pena, de modo que hay que cuestionar que al fin puedan sanar, pues ni en la teoría ni en la práctica dan síntomas de preocuparse y ocuparse por hacer-lo-mejor y tratar bien la enfermedad. Sabíamos que la salud de la humanidad era metafísica, posiblemente imposible, pero en este momento no tenemos certeza de si podremos seguir pensando en sanar. En la historia se repite ese juicio que consiste en que los que juzgan la vida humana se convierten en los verdugos de los que piensan bien. En la historia se repite la condena a muerte aunque digamos querer la vida.

En el dialogo del pensamiento poético la humanidad se debate en la experiencia sagrada de ser nada, pero ahora sabemos que no expresa la paz, la felicidad, sino la maldición, la pesadilla. No manifiesta una armonía segura sino también deshumanizada, salvaje, peligrosa. La dinámica de la historia clínica supone que hay condiciones mortales y condiciones saludables, pero esta lógica del sistema sigue siendo discutible porque no tenemos certeza de cómo se puede desarrollar la armonía en ella. ¿Cómo responder con justicia a la muerte que se extiende y difunde y conservar el sentido humano?, ¿cómo juzgar los experimentos criminales de la humanidad contra la humanidad y conserva la humanidad?

Si volvemos a los principios de la historia, recordamos que también Sócrates «se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros»<sup>13</sup>, y aunque por ello es condenado a muerte, en teoría muestra valor para cumplir con la condición mortal y con la condición humana y conservar el alma, ¿pero cómo lo hace?, ¿cómo corresponde?

---

<sup>13</sup> Platón. *Apología de Sócrates*. Gredos, Madrid, 2015. 9b

El sabio confiesa: «hay junto a mí algo divino y demoniaco, está conmigo desde niño, toma forma de voz». Escuchando la voz la conciencia, ya señalaba Heidegger que uno se angustia, pero el secreto está en no suspender el sentido sino en armarse de valor para orientarse en la indigencia; no ejecutando la condena y extendiendo y difundiendo la muerte sino pensando y preguntando como Sócrates: «¿qué dice realmente el Dios y que indica en enigma?». ¿Cómo se puede corresponder con la conciencia de la muerte y dirigirse a la vida?, ¿cómo se puede responder con sentido a lo que le falta el sentido? ¿Cómo se puede vivir pensando y diciendo sin perder el alma, la felicidad, la virtud, sin descubrir el mal, el límite, la muerte?, ¿cómo mantenerse en el éxtasis?, ¿cómo envenenarse lo justo?

Se trata de «poseer cierta sabiduría propia del hombre» que consiste en comprender que la condición humana es escuchar, corresponder con la condición mortal, y sospechar que «la sabiduría humana es digna de poco o de nada», demostrar la inocencia, el frágil valor del sentido, pero no juzgar en ello una condena a muerte sino la condición para pensar mejor. Sin embargo Sócrates sabe que en la práctica «estas investigaciones», «el camino errante» y «la condena a ciertos trabajos» crean enemistades, irritan a los hombres, condenan a muerte. «Si investigáis esto ahora o en otra ocasión, confirmaréis que es así». El que piensa se encuentra «en gran pobreza» porque investiga a los mortales y demuestra su falta de valor y sentido, pero en el ejercicio, aunque pone en evidencia la herida de la humanidad resiste a la inhumanidad, porque también muestra la curación, la defensa, el juicio, que es seguir pensando, cuestionando, contando para hacerlo mejor. Sócrates mantiene el equilibrio en la doble condición porque no piensa que investigar los límites de la existencia sea un mal sino un bien, porque pensando bien no se dirige a la muerte sino a la felicidad, de modo que a conciencia se compromete con cumplir la condición humana aunque muera «muchas veces».

La respuesta saludable al mal y a la muerte no es responder con violencia sino pensando y hablando para hacerlo mejor. Desde su punto de vista, aunque el servicio del que investiga lo humano y lo no humano en la práctica sea una condena a muerte, en teoría, en el pensamiento y la palabra es la bendición, la felicidad, la curación. El buen juicio del que investiga y examina las cosas de la tierra y el cielo no consiste en eliminar o combatir el mal hasta la muerte, sino en tomar conciencia de la limitación y pensar cómo hacer que sea mejor, y para ello se trata de persuadir a los semejantes para que no se ocupen «ni de los cuerpos ni de los bienes antes ni con tanto afán que del alma, a fin de que esta sea lo mejor posible».

La condición humana para corresponder con la condición mortal no es reafirmar la condena a muerte sino hablar, pensar, hacer algo mejor. El que piensa está convencido de su virtud porque «el mayor bien para un hombre es precisamente tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas», de modo que anuncia:

«Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo quien digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos»<sup>14</sup>.

«Matar al tábano» que hace que el animal hombre se mueva es cometer una injusticia; lo sabio es dejarle vivir, pero «irritados, como los que son despertados cuando cabecean somnolientos, dando un manotazo condenáis a muerte a la ligera». Matar al mortal humano es una necedad, porque conservar su valor es la condición de posibilidad del valor. Como también supone Nietzsche, «son los espíritus más fuertes y malos los que hasta ahora han hecho avanzar más al género humano».

«Las malas pulsiones conservan la especie y son indispensables en un grado exactamente igual de alto que las buenas: solo que su función es diferente»<sup>15</sup>.

Para mantener el equilibrio no se trata de matar el mal sino de desarrollar el sentido del bien y del mal. Para el que piensa y conserva el alma responder bien no es eliminar o reducir a la servidumbre el mal porque en el gesto se hunde. Para armonizar con el mal hay que conservar el sentido del valor y preocuparse de hacerlo mejor.

«El medio más honrado y sencillo no es reprimir a los demás sino prepararse para ser lo mejor posible»<sup>16</sup>.

Lo justo no es matar al tábano que aguijonea al animal hombre. El valor del sentido humano no es encontrar alivio en la multiplicación de la inhumanidad sino resistir a la inhumanidad, pero «la maldad corre más deprisa que la muerte» y alcanza al ser humano, que ya no solo descubre un desequilibrio físico sino también metafísico.

---

<sup>14</sup> Ibídem 30c

<sup>15</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 67-8

<sup>16</sup> Platón. *Apología de Sócrates*. Gredos, Madrid, 2014. 39d

Sócrates señala; «a mí la muerte, sino resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío»<sup>17</sup>. Para el filósofo, la condición para recuperar el equilibrio no es pensar cómo salvar la vida y ejecutar la muerte, es ocuparse de cuidar la enfermedad del alma y hacer-lo mejor. El sentido humano no consiste en dirigirse calculando «el riesgo de vivir y morir, sino examinar solamente, al obrar, si se hace cosas justas o injustas o actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo». El valor del sentido de la humanidad no consiste en juzgar a vida y muerte sino en juzgar bien y mal, en juzgar justa e injustamente.

Desde este punto de vista, cabe pensar que en la segunda mitad del siglo XX el sentido humano sigue mostrándose trastornado, porque en lugar de juzgar examinando y reprochando, pensando y cuestionando la deshumanización, juzga condenando a muerte y pena, de modo que no cumple con la condición mortal curándola sino ejecutándola en otro sentido, entendiéndola mal. Así pues, una vez más, la humanidad a prueba de demostrar buen juicio, muestra que tiene sentido para dirigirse a lo mortal pero le falta el valor, sufre una infección en el alma, y en lugar de cuidar mata. No obstante, aunque el que piensa sabe que hay que cumplir con esta condición salvaje, también sabe que hay una respuesta mejor, y para el futuro propone aprender a pensar bien, cuidar el alma y operar la conversión del valor del sentido humano, que ya no piensa en la muerte sino en el bien, pues a su juicio esta es la condición de equilibrio y armonía.

Sócrates muere pero prescribe:

«Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros: si se preocupan de cualquier cosa antes que de la virtud, si creen que son algo sin serlo. Si hacéis esto, mis hijos y yo habremos recibido un justo pago de vosotros»<sup>18</sup>.

El filósofo considera que las condiciones para un dialogo justo y saludable con el mortal humano no es condenarle en la vida a la muerte sino causarle estas molestias de pensar y hablar con él para lograr que sea mejor. A su juicio la condición para alcanzar la «gran salud» no es vivir y morir de cualquier manera sino vivir y morir filosofando, examinando,

---

<sup>17</sup> Ibídem 32d

<sup>18</sup> Ibídem 42a



despertando, persuadiendo y reprochando uno a uno para que se preocupen de la virtud aunque no lleguen a ser nada, porque de este modo el sentido de la existencia humana no es la muerte sino la felicidad. Ahora bien, ¿se puede pensar y decir esto y conservar la integridad y el equilibrio?, ¿podemos aplicarnos el fármaco socrático para tratar la enfermedad y salvar la condena a muerte? Sócrates muere pero en teoría conserva el sentido saludable y cumple con las condiciones para llegar al mundo mejor, ¿pero es saludable aprender sus ejercicios?, ¿hay que ensayar su sentido de la armonía?

En teoría no hay que juzgar mal a la humanidad sino seguir preocupados por cómo puede llegar a ser mejor. Consecuentemente, vamos a seguir investigando entre cielo y tierra para apreciar lo bueno del ser humano, porque aunque no sea nada, desentenderse, eliminarlo u olvidarlo no es la respuesta justa y equilibrada.

La condición humana es seguir correspondiendo con la condición mortal y buscar la curación sin perder al sentido, pues como recuerda Simone Weil «no debemos olvidar que Alemania es para todos nosotros, gentes del siglo XX, un espejo. Lo que allí percibimos que tan horroroso nos parece son nuestros propios rasgos, solo que agrandados»<sup>19</sup>. Por tanto, se trata de amar eso contrahumano que muestra el ser humano y cuidarlo aunque no sepamos a ciencia cierta cómo ni por qué.

Sigamos entonces el dialogo paciente y saludable, y pensemos con qué razón sería posible mantener el equilibrio, la armonía y el bienestar, aunque estemos dialogando con la doble condición del ser humano. Sigamos pensando y hablando bien de la humanidad para saber si recupera el sentido, la conciencia, el valor, porque aunque en el juicio demuestra responder a la muerte con muerte, sabemos que no ha olvidado del todo el sentido saludable y proyecta mantener la armonía entre la vida y la muerte.

Aunque la humanidad responde inmediatamente al conflicto condenando a muerte a los acusados, medita, dialoga, sigue investigando el desequilibrio, el trauma, el experimento sufrido, y se propone continuar con el proyecto de curación para hacerlo mejor y lograr al fin la felicidad, la paz, la seguridad de todos los seres humanos.

---

<sup>19</sup> Weil S. *Escritos de Londres y otras cartas*. Trotta, Madrid, 2000. p. 81-7

**NÚREMBERG, 1947. EL CÓDIGO DE NÚREMBERG**

En este momento de la historia clínica tenemos que seguir discutiendo si la humanidad conserva el sentido para desarrollarse en armonía, porque en 1947 se va a redactar El Código de Núremberg como un decálogo de principios relativos a lo que deberá ser la investigación y experimentación en seres humanos después del «experimento nazi», que ha sido juzgado como crimen de guerra, crimen contra la humanidad, genocidio y guerra de agresión. En este momento va a conservar el sentido para distinguir «los experimentos criminales» de «los experimentos médicos permisibles», pero vamos a analizar el valor de su sentido porque sospechamos que no distingue lo criminal y lo permisible. Sospechamos que no conserva el sentido saludable para distinguir el bien del mal y la vida de la muerte.

Como queda recogido en el código, «aplicando cualquier criterio reconocido de evaluación, el juicio muestra que (...) se realizaron experimentos médicos criminales en gran escala sobre ciudadanos no alemanes, tanto prisioneros de guerra como civiles, incluidos judíos y personas “asociales”». Sin embargo, también se aprecia que hay experimentos que «proporcionan resultados que benefician a humanidad y que no pueden obtenerse por otros métodos o medios de estudio»<sup>20</sup>. La humanidad conserva el sentido moral y valora que «existen pruebas de gran peso» que prueban que «ciertos tipos de experimentos sobre seres humanos, cuando se mantienen dentro de límites razonablemente definidos, son conformes con la ética general de la profesión médica».

«Todos están de acuerdo en que deben observarse ciertos principios básicos a fin de satisfacer los requisitos de la moral, la ética y el derecho».

En el código se reproduce «la lógica del sistema» y se supone el equilibrio entre experimentos criminales y experimentos beneficiosos, pues en teoría «todos están de acuerdo» en que hay que cumplir de principio a fin con el sentido moral. ¿Pero qué condiciones tienen los experimentos beneficiosos para la humanidad?, ¿en la práctica se cumplen?, ¿qué los diferencia de los criminales?

---

<sup>20</sup> Tribunal Internacional de Núremberg. *Código de Núremberg*. Núremberg, 20 de agosto de 1947. En: United States Holocaust Memorial Museum [en línea] <https://www.ushmm.org/information/exhibitions/online-exhibitions/special-focus/doctors-trial/nuremberg-code>

En esta historia clínica la humanidad muestra y demuestra una y otra vez que el fin del experimento es y debe ser mortal, humano, curativo solo en cierto sentido, con un valor ambiguo. De modo que vamos a pensar la condición que tienen que cumplir para que sea un experimento beneficioso para la humanidad, porque la historia dice que el buen juicio del que investiga es saber que no sabe. La condición es no perder la conciencia y saber que el que piensa, cuestiona, mide y cuenta el valor aprecia lo humano y lo inhumano, y que de lo que se trata es de conservar el valor humano. Por tanto, vamos a volver a cuestionar que se pueda cumplir con la condición de pensar bien, investigar con sentido y conservar el valor. Vamos a seguir poniendo a prueba el equilibrio de la humanidad entre experiencias mortales y experiencia saludables, y a pensar si esta vez puede cumplir las condiciones del experimento para que dé resultados beneficiosos que sanen el cuerpo y el alma trastornada.

Las diez condiciones del código de Núremberg que tienen que cumplir los experimentos beneficiosos para la humanidad son los siguientes:

1. El consentimiento voluntario del sujeto humano es absolutamente esencial.

Esto quiere decir que la persona afectada deberá tener capacidad legal para consentir; deberá estar en situación tal que pueda ejercer plena libertad de elección, sin impedimento alguno de fuerza, fraude, engaño, intimidación, promesa o cualquier otra forma de coacción o amenaza; y deberá tener información y conocimiento suficientes de los elementos del correspondiente experimento, de modo que pueda entender lo que decide. Este último elemento exige que, antes de aceptar una respuesta afirmativa por parte de un sujeto experimental, el investigador tiene que haberle dado a conocer la naturaleza, duración y propósito del experimento; los métodos y medios conforme a los que se llevará a cabo; los inconvenientes y riesgos que razonablemente pueden esperarse; y los efectos que para su salud o personalidad podrían derivarse de su participación en el experimento. El deber y la responsabilidad de evaluar la calidad del consentimiento corren de la cuenta de todos y cada uno de los individuos que inician o dirigen el experimento o que colaboran en él es un deber y una responsabilidad personal que no puede ser impunemente delegado en otro.

2. El experimento debería ser tal que prometiera dar resultados beneficiosos para el bienestar de la sociedad, y que no pudieran ser obtenidos por otros medios de estudio. No podrán ser de naturaleza caprichosa o innecesaria.

3. El experimento deberá diseñarse y basarse sobre los datos de la experimentación animal previa y sobre el conocimiento de la historia natural de la enfermedad y de otros problemas en estudio que puedan prometer resultados que justifiquen la realización del experimento.
4. El experimento deberá llevarse a cabo de modo que evite todo sufrimiento o daño físico o mental innecesario.
5. No se podrán realizar experimentos de los que haya razones a priori para creer que puedan producir la muerte o daños incapacitantes graves; excepto, quizás, en aquellos experimentos en los que los mismos experimentadores sirvan como sujetos.
6. El grado de riesgo que se corre nunca podrá exceder el determinado por la importancia humanitaria del problema que el experimento pretende resolver.
7. Deben tomarse las medidas apropiadas y se proporcionaran los dispositivos adecuados para proteger al sujeto de las posibilidades, aun de las más remotas, de lesión, incapacidad o muerte.
8. Los experimentos deberían ser realizados sólo por personas cualificadas científicamente. Deberá exigirse de los que dirigen o participan en el experimento el grado más alto de competencia y solicitud a lo largo de todas sus fases.
9. En el curso del experimento el sujeto será libre de hacer terminar el experimento, si considera que ha llegado a un estado físico o mental en que le parece imposible continuar en él.
10. En el curso del experimento el científico responsable debe estar dispuesto a ponerle fin en cualquier momento, si tiene razones para creer, en el ejercicio de su buena fe, de su habilidad comprobada y de su juicio clínico, que la continuación del experimento puede probablemente dar por resultado la lesión, la incapacidad o la muerte del sujeto experimental.

La humanidad manifiesta que a partir de ahora los experimentos permitidos para lograr el grado máximo de salud tienen que cumplir diez condiciones, sin embargo, si analizamos con detalle el código nos damos cuenta de que de nuevo las condiciones a cumplir *se cumplirían* en hombres y mujeres que (ya) den síntomas de salud, que hayan superado en cierto modo el desequilibrio del sentido y puedan distinguir qué es beneficioso y qué es perjudicial con el fin de evitar lo perjudicial y conservar lo beneficioso. ¿Pero el ser humano tiene este sentido saludable?, ¿ha curado la enfermedad moral?, ¿ha salvado el alma?

Desde mi punto de vista no, de modo que voy a cuestionar esta condición que el código supone que hay que cumplir, porque implica que el afectado en el experimento esté en condiciones de alcanzar el bienestar y no padezca afecciones que impidan la capacidad de juicio, pero parece que en este sentido vuelve a mostrar que le falta algo de valor para cumplir.

El valor esencial que aparece latente y que se muestra como la condición para participar en el experimento curativo es desarrollar el sentido moral para evitar el daño y prometer el beneficio de la humanidad, y para ello en el código se supone que la condición es tener voluntad, capacidad legal, conocimiento e información, competencia científica y solicitud. No obstante, tenemos que pensar cómo se desarrolla en este momento el sentido humano y si conduce a la curación esperada, porque en principio parece que los afectados por el experimento no están en condiciones de cumplir la primera condición del nuevo y teóricamente beneficioso experimento, pues sabemos que aunque se encuentren libres y conservando la capacidad de pensar y decir, sufren fases de angustia, dudas acerca de qué salva y qué hunde. Por esta razón, la condición previa (la doble condición) del Código es que el investigador le dé a conocer al afectado la naturaleza, duración y propósito del experimento; los métodos y medios conforme a los que se llevará a cabo; los inconvenientes y riesgos razonablemente esperados; y los efectos que para su salud o personalidad podrían derivarse. La condición para que el afectado participe con voluntad en el experimento es que el investigador le enseñe la naturaleza y condición, el principio y el fin, el bien y el mal, el riesgo y el bienestar que provoca en el cuerpo y el alma. La condición es que *previamente* se cure el sentido trastornado del afectado y se asegure que responde bien y conserva la capacidad de juicio y entendimiento.

La primera condición del experimento es hacer esta operación sobre el sentido y recuperar su valor, su integridad, su voluntad, de tal modo que los que lo dirigen y participan se comprometan a conservarlo. Y el deber y la responsabilidad del que inicia o dirige el experimento es evaluar la calidad del consentimiento, valorar el poder de la voluntad, apreciar la armonía de la conciencia. Se trata de saber si el afectado está en condiciones de comprender las condiciones del experimento valioso y peligroso. Pero vamos a cuestionar que el afectado y el que investiga conserven el sentido moral, el sentido de la armonía. Vamos a cuestionar que primeramente se posea el sentido saludable, porque la segunda condición del código es que el experimento prometa dar resultados beneficiosos para la sociedad, y no ser caprichoso

o innecesario, pero esta promesa de bienestar no parece condición suficiente para lograr la salud. La salud parece seguir siendo una cuestión meta-física, una promesa que hay que cumplir. Pero si la condición es prometer y comprometer, ¿cómo cumplir y desarrollarla armonía si perdimos la fe, el corazón y el alma?

La tercera condición es que el experimento se diseñe sobre los datos de la experimentación animal previa, sobre el conocimiento de la historia natural de la enfermedad y sobre otros problemas en estudio que prometan resultados. La condición es que el experimento se dirija a los buenos resultados, pero su forma y fundamento debe ser la nada, la indigencia, el camino errante, los experimentos criminales, la historia salvaje de la enfermedad física y moral, de modo que lo que hay que cuestionar es que se pueda dar este salto. ¿El ser humano puede conservar la certeza de la muerte en esperanza de salvación?, ¿cómo puede proyectar la curación sobre el impulso salvaje?, ¿puede conservar el sentido? En el experimento se promete cumplir la condición equilibrada, pero hay que discutir que sea posible dirigirse bien si se está sobre el fundamento de la angustia escondida, sobre el impulso decadente y su secreto trabajo. De nuevo hay que discutir la posibilidad de mantener la integridad en el salto del infrahombre y su experimento animal al superhombre y su experimento beneficioso. Pero vamos a seguir pensando si el experimento da frutos benditos, porque sabemos que en la práctica se trata de una planta maldita, y frente a ella el ser humano demuestra sentido y falta de sentido, valor y falta de valor para trascender la condición mortal.

Sin embargo parece que en la historia ha aprendido algo del desequilibrio y en la cuarta condición se ha comprometido con experimentar de tal modo que se conserve el sentido para apreciar el grado de dolor y evitar todo sufrimiento o daño físico o mental innecesario. Parece que los seres humanos han escuchado a Primo Levi y se han comprometido con poner límite al daño y conservar el alma, aunque no lo digan explícitamente, así que vamos a analizar la salud de su alma y a preguntar si ha curado la enfermedad que padecía, porque en la cuarta condición se compromete a evitar daños innecesarios y a no extender y difundir la muerte, pero en la quinta se compromete con la muerte y el daño que se necesario.

El código no permite experimentos en los que haya razones a priori para creer que se puedan producir graves inconvenientes, pero excepcionalmente permite experimentos mortales si los mismos experimentadores sirvan como sujetos. Es decir, no se pueden hacer experimentos criminales, pero si algún investigador tiene el valor excepcional de participar en

ellos sí se puede poner en marcha. Es cuestionable entonces el valor excepcional que se manifiesta, porque sigue expresando la ambigüedad del sentido del cuidado.

El alma de la humanidad sigue semiconsciente, entre la vida y la muerte, prometiendo el bienestar y evitando el daño, de tal modo que muestra valor y falta de valor, sentido y pérdida de sentido. El corazón de la humanidad sigue siendo enigmático porque palpita y se oculta, se protege y se arriesga, se dice y contradice, se entiende y desentiende. No obstante, si seguimos dialogando observamos que en la sexta condición se vuelve a comprometer con mantener el equilibrio. La sexta condición señala que el riesgo nunca debe exceder la importancia humanitaria del problema que se pretende resolver. El experimento debe ser equilibrado, armónico, saludable, de tal modo que los beneficios sean mayores que los riesgos, y la humanidad no se hunda en el proceso sino que se eleve.

Desde este punto de vista cabe pensar que conserva el sentido del equilibrio, pero lo que hay que discutir es si ha aprendido a desarrollarlo. La cuestión es si sabe determinar el grado de riesgo a correr por la humanidad, si sabe armonizar los riesgos y los beneficios, si sabe medir los inconvenientes para la salud y la personalidad. ¿Conoce el arte y la ciencia métrica?, ¿opera con sentido moral o en este sentido hace un cálculo numérico? La humanidad ha aprendido que el sentido para apreciar lo valioso y lo peligroso está desequilibrado, por eso la séptima condición es proteger al sujeto de las posibilidades, aun de las más remotas, de lesión, incapacidad o muerte. Porque la humanidad ha tomado conciencia de la fragilidad del sentido humano la octava condición es que los experimentos sean realizados por personas cualificadas científicamente, y que los que dirigen o participan en él tengan el grado más alto de competencia y solicitud. Los que realizan el experimento tiene que tener sentido para distinguir los riesgos de los beneficios, y valor para responder bien a los males más remotos.

La condición tácita del experimento es conservar el sentido moral, el alma, la personalidad, la capacidad de juicio, ¿pero en el experimento se conserva? No. En el experimento lo que está a prueba es precisamente lo que es peligroso y lo que es beneficioso. En el experimento los afectados no pueden ni pensar, y los que investigan al fin piensan que lo más razonable es demostrar que no saben. Es discutible entonces que los que realizan el experimento puedan estar cualificados científicamente para prometer beneficios, para pensar y decir equilibradamente los riesgos y la importancia humanitaria del problema, para conservar el alma y cuidar el daño, el sufrimiento, y la muerte necesaria e innecesaria. Es

discutibles que los que dirigen y siguen el experimento tengan el más alto grado de competencia y solicitud cuando se encuentran entre la vida y la muerte, y es discutible que puedan cumplir con las condiciones del experimento beneficioso para toda la humanidad.

El ser humano se dirige a la muerte y en el principio se muestra comprometido y prometiendo conservar el sentido y el valor, pero sabemos que al fin pierde el sentido y el valor, por esta razón, la novena condición es liberar al sujeto y darle la posibilidad de hacer terminar el experimento si considera que ha llegado a un estado físico o mental en el que le parece imposible continuar en él. Al final la humanidad se vuelve a convertir y ya no se compromete con alcanzar el grado máximo de bienestar sino con acabar con el grado máximo de sufrimiento, pues como señalaba Nietzsche, cuando el superhombre ha rebasado la medida de lo saludable tiene que poner fin a la experiencia, ¿pero al transformar el sentido conserva el sentido o lo pierde? Por experiencia sabemos que cuando el superhombre descubre que la condición humana es corresponder con la condición mortal, da un paso atrás, deshace el salto, y ya no investiga sino que suspende el sentido del experimento, y así es como queda recogido en la décima condición, al prescribir que si en el experimento aparecen signos de lesión, incapacidad o muerte hay que ponerle fin. Si aparece la enfermedad y se descubre que los riesgos eran superiores a los beneficios hay que reconocer el desequilibrio y dejar de investigar. Es decir, al final hay que asumir la falta de sentido y valor.

El decálogo dice que el científico responsable debe estar dispuesto a poner fin al experimento en cualquier momento, si tiene razones, fe, habilidad y juicio para creer que el experimento puede tener como resultado la muerte o el daño. El que piensa y habla, el que investiga las cosas del cielo y de la tierra debe dejar de hacerlo cuando se dé cuenta de que su sentido se dirige a la muerte y al dolor. Ahora bien, ¿de este modo cumple con las condiciones humanas? ¿Suspenderse y enmudecer es la condición humana al final del experimento? En la historia clínica hemos aprendido que el buen juicio del investigador no es callar y dejar de pensar cuando el sentido juzga a muerte, sino seguir examinando si ha hecho algo bueno o algo malo, justo o injusto. Sin embargo, en el decálogo se dice que el buen juicio del investigador cuando ha llegado al final es dejar de investigar. El decálogo no dice que hay que seguir pensando bien, investigando mejor y discutiendo con los hombres aunque se encuentre la muerte muchas veces. No dice nada de cómo tratar la enfermedad del alma, la falta de sentido que al fin se descubre. En el código tampoco se piensa y habla de cómo evitar y



proteger del daño, cómo responder bien al mal, cómo mantener el equilibrio entre los beneficios y los riesgos para la salud y la personalidad. Se prescriben las condiciones humanas pero no se profundiza en el problema de como cumplir con ellas, se promete la salud pero no se menciona la enfermedad, se pide responder bien pero no se dice cómo experimentar el bien-estar. Por tanto, parece que el valor del ser humano sigue manifestándose y ocultándose.

Al igual que la constitución de la OMS, el Código de Núremberg tiene valor y le falta, tiene sentido y le falta. Muestra el bien, el bienestar, el beneficio de la humanidad pero también el daño, el peligro, la enfermedad. Muestra dirigirse a la salud, a la felicidad, a la paz, a la armonía, a la seguridad, pero también a la muerte, a la lesión, a la incapacidad. Muestra el equilibrio y el desequilibrio de la humanidad, pero por el modo de manifestarlo demuestra que es sentido como un palpito, como un síntoma, como una infección latente, como un enigma, pues en rigor ni piensa ni habla sobre este estado ambiguo en el que se encuentra. La humanidad escucha la voz de la conciencia pero se revela inconsciente. Expresa en cierto sentido el desequilibrio y la búsqueda de un sentido mejor, pero no piensa ni habla de la bipolaridad, de la lógica del sistema, de la enfermedad física y metafísica, de la doble condición. Lo que es sentido es que se encuentran entre la vida y la muerte, en el éxtasis del dolor, con razón y corazón, sintiendo el alma pero descubriendo su fragilidad.

En este momento de la historia no parece que la humanidad, en teoría saludable, pueda sanar, porque aunque siente el dolor y aprecia los cuidados, no conserva el valor del sentido y no piensa y habla de la enfermedad a tratar, sino que se compromete con «una gran salud» y unas condiciones a las que difícilmente puede corresponder. La humanidad en estos momentos compromete su alma y se pone como condición sanar, pero es cuestionable que pueda cumplir a través del pensamiento y la palabra, de este modo teóricamente humano. Sin embargo, aunque dudemos de su sentido no vamos a pensar que estamos condenados a muerte, vamos a pensar bien y a seguir examinando y cuestionando la deshumanización, porque sabemos que al principio el proyecto es dirigirse al bien con voluntad y salud, y al final es dirigirse al mal con cuidado pero sin sentido. El experimento al principio tiene valor pero al fin hay que estar dispuesto a acabar con él en cualquier momento, así que vamos a seguir en guardia ante el sentido que va tomando la historia porque no tenemos certeza de si demuestra la salud o la falta de salud de la humanidad.

#### 1.4 LA NUEVA SALUD

La doble condición que tienen que cumplir los experimentos permitidos a partir de la segunda mitad del siglo XX es que en ellos el afectado y el que dirige el experimento tengan voluntad, responsabilidad y conocimientos para que prometa resultados beneficiosos y responda equilibradamente a los riesgos e inconvenientes para la salud y la personalidad, y que estén preparados y capacitados para ponerle fin si se llega a un estado físico o mental imposible y si aparecen síntomas de lesión, muerte o incapacidad del sujeto experimental.

La doble condición del experimento es buscar el bienestar pero estar preparado para dar un paso atrás en cualquier momento y evitar el daño. La condición saludable es mantener el pulso, el palpito, la tensión, de modo que vamos a pensar cómo la humanidad desarrolla este sentido y experimenta «la gran salud», porque su sentido en teoría consiste en alcanzar el bien, el bienestar, el beneficio y evitar y reducir el daño, el sufrimiento y el peligro, pero ya sabemos que en este sentido tiene una enfermedad y no desarrolla la armonía entre lo valioso y lo peligroso. Hay que dudar de sentido saludable de la humanidad porque parece que no opere bien en esta historia, porque de nuevo se muestra comprometida con experimentar lo saludable y dirigirse al mundo feliz cooperando para asegurar la paz y entendiendo y responsabilizándose de este estado de bienestar. Se compromete con mantener el equilibrio en la lógica del sistema, dar el salto a las posibilidades de la existencia y salir de la indigencia en la promesa de una morada, pero seguimos cuestionando el valor de su sentido, porque parece que al fin no experimenta el conjunto de los valores y las deseabilidades sino que se desentiende, deja de investigar y se angustia porque sabe que tiene que estar preparado para acabar en cualquier momento.

En la historia clínica seguimos dudando de la cualificación científica y de la solicitud del que investiga los asuntos del cielo y la tierra, porque en teoría busca el bienestar físico, mental y social, pero en la práctica experimenta con una planta maldita, cuyo sentido y valor cambia y se revela mortal, de modo que el bienestar de este superhombre es discutible. Todavía no sabemos si el transhombre «cuya esencia es la esencia querida a partir de la voluntad de poder» muestra corazón o falta de razón. Como señalaba Heidegger, «este hombre trastornado ha salido fuera y por encima» del mortal humano porque quiere hacer aparecer el ser en la nada y superarse, pero en el salto pierde el equilibrio de ser en el mundo y se desentiende de la humanidad, porque «el hombre antiguo no está todavía en absoluto

preparado en su esencia para ser el que, mientras tanto, atraviesa y domina lo ente». Así pues, vamos a seguir pensando en qué condiciones la humanidad que quiere encontrarse a salvo encuentra su lugar, porque si recordamos, a juicio de Nietzsche la felicidad del superhombre «se asemeja a la del náufrago que ha desembarcado y que planta ambos pies sobre la vieja tierra firme, asombrándose de que no se balancee»<sup>21</sup>. Por tanto, hay que pensar cómo evoluciona el sentido del equilibrio desequilibrado, porque se supone que «de las graves dolencias se vuelve renacido», con el sentido sensibilizado a lo valioso y a lo peligro. El filósofo señalaba «la ley de bajamar y pleamar» y pronosticaba que después del hundimiento se recuperaría el valor para buscar tierra firme y seguir intentando levantar una morada en la indigencia, pues el espíritu del superhombre se encuentra bien «sentado y silencioso en los rincones de casas derrumbadas» porque ahí pinta sus «auténticas obras maestras», y aunque todas ellas sean «muy cortas y con frecuencia solo duren un compás», así «llega a ser de verdad bueno, grande y perfecto, quizá solo ahí»<sup>22</sup>.

El (súper)hombre se recrea en la frágil armonía de la destrucción y descubre el valor de la creatividad, el valor de su sentido para apreciar el ser en la nada. «Crea el mundo que importa algo al hombre» y sin él no existe, «pero precisamente este saber le falta». No es consciente del todo de que su sentido es recrear(se) en la destrucción y oscila entre el valor y la falta de valor, se desequilibra al reconocer lo salvaje y sagrado de su sentido, de su voluntad de vivir, porque gracias a que olvida que es «sujeto artísticamente creador» vive con cierta calma y seguridad. Gracias a que quiere vivir y olvida este querer que no puede realizar puede vivir en armonía, y el bienestar le genera una felicidad y una paz sorprendentes, de modo que vamos a pensar su valor consciente e inconsciente, porque se reconoce en la esperanza de reconstruir la morada aunque sepa que tiene que prepararse para la indigencia.

En la historia el transhombre oscila entre la inhospitalidad y la hospitalidad, no acaba de encontrar su lugar, está asombrado de mantener el equilibrio y piensa en la posibilidad de dirigirse a un mundo mejor y experimentar el bienestar. Sin embargo Nietzsche ha señalado que este hombre no piensa del todo en su frágil condición; no piensa que la condición de posibilidad de su valor excepcional es la nihilidad porque si no se angustia, pierde la paz.

Como también señalaba Heidegger, el científico cualificado que opera buscando el

---

<sup>21</sup> Nietzsche F. *Gaya ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 108

<sup>22</sup> *Ibíd*em p. 145

bien olvida que se encuentra en la nada, pensando, contando y midiendo con el sentido que pierde el valor que se desvaloriza. No obstante, ya sabemos que esta enfermedad angustiosa no debe ser ocultada, la inquietud no debe ser neutralizada. La gran salud del superhombre consiste en *despertar* la conciencia y tener voluntad de crear y recrear las condiciones de la existencia para que sean mejores para él. La gran salud consiste en conservar el sentido para apreciar lo bueno, evitar lo malo y cuidarse, y para ello sospechamos que hay que tener arte y ciencia, razón y corazón, porque se trata de despertar por el dolor y sanarse a sí mismo. La condición es convertir la voluntad de salud en una «gaya ciencia» que se preocupa y ocupa de las mejores condiciones para desarrollarse en la existencia con armonía. Consecuentemente, vamos a seguir pensando la posibilidad de conservar este sentido, porque Nietzsche supone que para alcanzar «la gran salud» se trata de tener voluntad e inteligencia, pero también sospechamos que hay que prometer, esperar, querer.

La condición sobrehumana para trascender la condición mortal es dirigirse a lo mejor y experimentar todo el conjunto de los valores y las deseabilidades; adquirir constantemente «una nueva salud, una salud más fuerte, sagaz, tenaz, osada y divertida que todas las saludes habidas hasta ahora», y para «un nuevo fin» hace falta un «nuevo medio»; un sentido que «adivine valores para los que todavía no se ha adivinado la balanza». El sentido del superhombre es apreciar valores de los que todavía no se sabe la medida de su valor. La valentía es probar, experimentar y «maldecir si no es posible bendecir».

La gaya ciencia del filósofo es:

«Una diversión tras una larga indigencia e impotencia, la exultación de la fuerza que vuelve, la fe nuevamente despertada en una mañana y un pasado mañana, el repentino sentimiento y presentimiento de un futuro, de cercanas aventuras, de mares que vuelven a estar abiertos, de metas que vuelven a estar permitidas y en las que se vuelve a creer»<sup>23</sup>.

La «gaya ciencia» es una «ciencia de la conciencia»; la jovialidad, la alegría y la apacibilidad del genio que se manifiestan «en el lenguaje del viento del deshielo» y expresan «el agradecimiento de un convaleciente que sufre un acceso de esperanza, de esperanza de

---

<sup>23</sup> Ibídem p. 32

salud, de embriaguez de convalecencia». La gran salud consiste en haber resistido pacientemente «una tensión terriblemente larga» y haber recuperado el sentido, porque el dolor no mejora a la humanidad pero sí la hace profunda y sensible, por tanto, el filósofo se pregunta: «¿en qué se convierte el pensamiento mismo cuando se lo somete a la *presión* de la enfermedad?», ¿qué es lo saludable y lo patológico que manifiesta? ¿Piensa y dice la curación o toma conciencia de la muerte, el daño, la incapacidad? Para el filósofo, y a diferencia de lo que ha mostrado Primo Levi, en el experimento, *después* de la indigencia y la impotencia, «vuelve la diversión, la exultación de la fuerza, la fe nuevamente despertada, el repentino sentimiento y presentimiento de un futuro, de cercanas aventuras, de mares que vuelven a estar abiertos, de metas en las que se vuelve a creer». Después de la enfermedad «se aprende a mirar con un ojo más sutil», «se adivinan mejor que antes» «los extravíos, los callejones laterales, los lugares de descanso y los lugares soleados».

«Se sabe ahora hacia donde empujan, impelen y atraen al espíritu el *cuerpo* enfermo y sus necesidades: hacia el sol, la calma, la benignidad, la paciencia, el fármaco, el solaz en algún sentido»<sup>24</sup>

En el pensamiento y la palabra del superhombre en la enfermedad se encuentra la salud, una nueva salud, la gran salud, pues como ya sabemos, la desvalorización tendría como respuesta la revalorización; una nueva experimentación de los valores que hacen bien a nuestros sentidos. El cuerpo enfermo y sus necesidades dirigirían al espíritu hacia lo que sana. La experiencia del mal descubriría el sentido del bien, por tanto, aprender a trascender la condición mortal a conciencia sería la condición del superhombre y su *gaya ciencia*, porque en teoría el sentido humano se convierte con la enfermedad, y si no muere se hace más fuerte. El hombre así transformado se armaría de valor y no se dirigiría «por el yo sino por la cura», porque su sentido se orientaría física y metafísica a lo que tiene «más vida».

En teoría el transhombre opera la transvaloración, la conversión, el transhumanismo del animal hombre que se cura a través del pensamiento y la palabra aprendiendo qué es lo mejor para sí mismo. Desde este punto de vista la prescripción nietzscheana es conservar el sentido para apreciar lo bueno, lo vital, lo mejor, porque «la peculiar virtud de cada uno es su

---

<sup>24</sup> Ibídem p. 34

salud». La condición del valor humano es preocuparse y ocuparse de llegar a ser lo mejor posible en un sentido físico y metafísico. El sentido humano tiene este valor que hay que querer y hacer consciente, con-sentido, voluntario, no concienciarnos de la muerte y cumplir con la condición de una «moral de viejas». En el análisis nietzscheano «la sociedad de los hombres es un experimento, una larga búsqueda». «Con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal». Tomamos conciencia del riesgo y nos desentendemos de «la *salud* del alma», «nos sajamus el alma en carne viva» porque en el ejercicio aprendemos a curarnos y alcanzamos la virtud, nos hacemos mejores.

A juicio del filósofo el ser humano es «el único animal para el que no hay horizontes ni perspectivas eternas», su sentido es apreciar la falta de sentido e ir en busca de lo que es sentido mejor; apreciar lo beneficioso y cuidarlo aunque el pronóstico sea funesto. La condición es experimentar el mal porque en la experiencia se descubre el sentido del bien.

«El hombre se ha ido convirtiendo paulatinamente en un animal fantástico cuya existencia ha de cumplir una condición más que la de cualquier otro animal: de cuando en cuando, el hombre *tiene* que creer saber *por qué* existe, ¡su especie no puede desarrollarse bien sin una periódica confianza en la vida!»<sup>25</sup>.

La doble condición de existencia humana, la condición metafísica, fantástica, asombrosa y saludable es recuperar la seguridad en la vida, experimentar armónicamente el balanceo de ser en el mundo, extasiarse en la maravilla de ser en la nada, apreciar lo bueno y conservar la reserva de fuerzas. Sin embargo, como también recuerda Heidegger, el ser en el tiempo pierde el sentido, su valor se devalúa, de modo que tiene que hacer un «esfuerzo orientador» y pensar cómo hacer que el sentido no pierda el valor y se dirija a la vida en lugar de a la muerte. Pero como señalaba Nietzsche, «los grandes problemas exigen el gran amor». La esperanza del filósofo era que alguna vez hubiera «un *médico* filosófico en el sentido excepcional de la primera palabra». Un médico que fuera «tras el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, del género humano» y tuviera el valor de pensar que «de lo que se trata hasta ahora en todo filosofar no era en modo alguno de la “verdad”, sino de

---

<sup>25</sup> Ibídem p. 63

otra cosa, digamos que de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...»<sup>26</sup>.

Nietzsche esperaba que hubiera un superhombre que se atreviera a pensar que el sentido del pensamiento no es dirigirse a la verdad, porque «la sinceridad iría seguida de la repugnancia y el suicidio», sino convertirse, transvalorarse, y dirigirse al sentido que falta: a la salud, al futuro, al crecimiento, a la vida. Esperaba que en el futuro hubiera médicos con arte y ciencia, que pensarán en la salud en lugar de la enfermedad, y filósofos que pensarán en la vida en lugar de en la muerte. Esperaba cierta integridad del sentido y que el que piensa pensara bien; que el que opera en la enfermedad se transformara y operara en la salud, de modo que se cumpliera la doble condición con integridad aun teniendo «pies de barro».

El proyecto médico-filosófico era hacer consciente, voluntaria y consentida la operación del ser en el mundo para salvarse, curarse y hacerlo mejor. La propuesta era pensar bien y aprender a sanar. Por tanto, hay que pensar bien el proyecto de curación, porque en este momento de la historia las esperanzas de Nietzsche han sido correspondidas y han aparecido «médicos filosóficos» que se atreven a pensar, no en la verdad, sino en lo que es mejor. Parece que en este momento en el que el experimento se ha revelado mortal, la humanidad no ha perdido el valor de su sentido sino que lo conserva y sigue investigando cómo dirigirse al bien y evitar el mal. En este momento el que piensa no dirige su sentido a la verdad de la vida como muerte sino que se ha convertido y se dirige a la salud; se ha revelado de nuevo un ser moral, con conciencia, alma y un sentido valioso.

No obstante, vamos a discutir el valor del superhombre que en teoría se dirige al bienestar completo, físico y metafísico, porque la conversión por la que se dirige a la vida en lugar de a la muerte y responde bien al mal, parece ser una cuestión de voluntad, de fuerza, de esfuerzo, de compromiso de pensamiento y palabra, de responsabilidad, de deber. Pero vamos a pensar si es así, si es una condición humana la que hay que cumplir para sanar, porque parece humana y sobrehumana. Sabemos que el sentido para convertir lo salvaje en sagrado se tiene y falta, sabemos que el sentido para analizar, medir, pesar y contar el valor es una costumbre humana e inhumana. Así pues, vamos a discutir que el ser humano conserve el sentido para reconocer el valor esencial y cuidarlo, porque en teoría la condición es operar con el sentido de tal modo que resista a la inhumanidad y conserve la integridad del valor humano, pero hay que pensar cómo se puede hacer la operación.

---

<sup>26</sup> Ibídem p. 35

¿Dónde se localiza este sentido exactamente?, ¿cómo se encuentra? En teoría, el superhombre huye de la indigencia con su pensamiento y encuentra la cura y el alimento que colman el completo bienestar, ¿pero en la práctica cómo logra alcanzar esta gran salud? Nietzsche señala que «si se es investigador de la naturaleza» se debería saber que «la lucha por la existencia es solamente una excepción, una restricción temporal de la voluntad de vivir». Solo una presión frente a la que hay que ser paciente y querer «salir del propio rincón humano», porque en la naturaleza no *domina* la necesidad sino «la sobreabundancia, la dilapidación, incluso hasta el absurdo». El superhombre sabe de «un mundo fuera del nuestro» en el que el valor no se desvaloriza sino que crece y se amplía porque quiere vivir. En este mundo las condiciones de existencia no son la indigencia y la escasez sino la exuberancia y la sobreabundancia. No la condena a muerte sino la felicidad, la jovialidad, la alegría. Pensamos entonces si trascendiendo con voluntad el propio rincón humano e investigando la naturaleza se puede conservar el valor íntegro, saludable, equilibrado del ser humano, porque en principio se puede dudar de la posibilidad de dar el salto a la imposibilidad sin medida de la existencia y conservar la humanidad, pero vamos a discutir la transvaloración del sentido humano, porque se encuentra entre la vida y la muerte, entre los beneficios y los riesgos, y no hay certeza de si conserva el sentido equilibrado en el salto.

La doble condición es conservar un sentido físico y metafísico, médico y filosófico, moral y mortal que aprecie y se dirija en armonía con lo valioso y peligroso para mantener equilibrada la reserva de fuerzas, y en teoría esta condición se cumple con responsabilidad, comprensión, voluntad, y capacidad de poner fin al experimento cuando se revele mortal. El sentido del superhombre consiste en conocer «la medida saludable», así que vamos a poner a prueba el sentido ético médico y pensar cómo poner en práctica «la gaya ciencia» para saber si al fin dirige a la salud y a la vida o si investiga la naturaleza en otro sentido.

A partir de 1945 «un grupo de médicos unidos por un ideal» fueron «tras el problema de la salud global del género humano» y tuvieron la valentía de sentar como principio que no se trata de pensar la verdad sino «la salud, el futuro, el crecimiento, el poder, la vida». Inmediatamente después de revelarse los resultados del experimento mortal, los médicos se comprometieron con conservar el sentido para dirigirse a la gran salud, ¿pero convirtiendo el sentido lo conservaron para desarrollar la armonía?



**GINEBRA, 1948. LA ACTUALIZACIÓN DEL JURAMENTO HIPOCRÁTICO**

En 1948, después de dos años de «intenso estudio de los juramentos y promesas» de la medicina, este grupo de médicos filósofos redactó la Declaración de Ginebra como una «versión moderna del antiguo juramento hipocrático», en la que «se invitó a las asociaciones miembros a recomendar el uso de esta promesa en las escuelas y facultades». En la declaración se responde «al ideal de mantener y aumentar la importancia de la Asociación Médica Mundial» y se propone «resguardar la unidad esencial de los médicos en el mundo - médicos con distintos idiomas y culturas, pero unidos por el servicio a la humanidad independientemente» y por «educar, instar y ayudar en la lucha por mantener las tradiciones profesionales libres de interferencias de muchas fuerzas hostiles»<sup>27</sup>.

Los médicos del mundo se comprometen a permanecer unidos en el servicio a la humanidad, a luchar para mantener la tradición médica libre de hostilidades, y en el momento de ser admitidos como miembros de la profesión médica a declarar:

«Prometo solemnemente consagrar mi vida al servicio de la humanidad.

Otorgar a mis maestros el respeto y gratitud que merecen.

Ejercer mi profesión a conciencia y dignamente.

Velar ante todo por la salud de mi paciente.

Guardar y respetar los secretos confiados a mí, incluso después del fallecimiento del paciente.

Mantener incólume, por todos los medios a mi alcance, el honor y las nobles tradiciones de la profesión médica.

Considerar como hermanos y hermanas a mis colegas.

No permitiré que consideraciones de afiliación política, clase social, credo, edad, enfermedad o incapacidad, nacionalidad, origen étnico, raza, sexo o tendencia sexual se interpongan entre mis deberes y mi paciente.

Velar con el máximo respeto por la vida humana desde su comienzo, incluso bajo amenaza, y no emplear mis conocimientos médicos para contravenir las leyes humanas.

Hago estas promesas solemne y libremente, bajo mi palabra de honor».

---

<sup>27</sup> Asociación Médica Mundial. *Declaración de Ginebra*. Ginebra, 1948. En: World Medical Association [en línea] <https://www.wma.net/es/que-hacemos/etica-medica/declaracion-de-ginebra/>

Después del experimento mortal también los médicos se comprometen con hacerlo mejor y conservar la conciencia para servir a la humanidad, porque aunque es absolutamente necesario que el sujeto experimental coopere, como ya sabemos la doble condición es que el que inicia y dirige el experimento se haga responsable de los posibles riesgos y beneficios. La condición para continuar el experimento y que sea beneficioso para la humanidad es recuperar la conciencia del cuidado y el sentido de la hospitalidad para huir de la inhospitalidad. Pero la cuestión que hay que discutir es si en la declaración se manifiesta el sentido equilibrado y armónico de la humanidad saludable, porque en teoría lo saludable es que los médicos se dirijan evitando el sufrimiento y prometiendo el bienestar, pero para ello no se trata de olvidar la enfermedad y esperar una salud metafísica que está más allá de las posibilidades humanas. En la historia clínica se trata de curar la enfermedad y realizar la salud, pero en principio vamos a dudar que estos médicos cumplan la condición porque la infección del alma sigue latente, no manifestada y por tanto no tratada.

La condición que está semiconsciente en la Declaración de Ginebra es cuidar el alma y respetar la vida humana, no la vida en general, sin embargo, esta herida que se manifiesta y se oculta en la historia no es explícitamente nombrada en el texto.

Como señalaba Primo Levi, y anteriormente Sócrates, cuando estamos frente a una muerte segura la condición humana no es calcular la manera de salvar la vida de cualquier modo sino pensar y hablar la manera de salvar la personalidad de la humanidad. Sin embargo, parece que en esta declaración los médicos no se comprometen con este valor concreto de la humanidad sino que se comprometen con conservar los valores de la profesión; velar la salud, no desvelar los secretos de la enfermedad, no distinguir entre seres humanos, velar la vida humana y no violar los derechos y las libertades con sus conocimientos. Los médicos se comprometen con la doble condición, con la ambigüedad, con lo saludable y lo patológico, con pensar en el bien y en el mal, ¿pero desarrollan la armonía del ser humano en el mundo?

Los médicos se comprometen con ejercer la teoría y la práctica médica con respeto y gratitud, con conciencia y dignidad, con honor y nobleza, con fraternidad, solemnidad y libertad, ¿pero conservar el alma para hacerlo? Digamos que en este momento el alma de la humanidad está latente, semiconsciente. Pero sabemos que en el experimento la condición del que quiere sanar y vivir mejor no es conservar la vida sino el alma, así que vamos a pensar

si es posible cumplir esta condición o si la condición es sobrehumana, metafísica, trascendente, porque las *nuevas* condiciones del experimento, aunque comprometen implícitamente a ello, no comprometen explícitamente a cuidar el alma, de modo la humanidad continúa manifestándose de un modo velado, enigmático, tocado.

La modernización del Juramento Hipocrático que la humanidad formula en 1948 se compromete con servir a la humanidad pero también se compromete con no revelar el enigma acerca de cómo hacerlo. De modo que en este momento de la historia no sabemos si el procedimiento médico para servir a la humanidad es velar la salud o la enfermedad, la vida o la humanidad. No sabemos si consiste en dirigirse al paciente y guardar los secretos o dirigirse al saludable y conservar el valor. Todavía no hay certeza de si el sentido ético médico desarrolla la armonía y se dirige a curar la enfermedad y a conservar la gran salud.

El Juramento Hipocrático<sup>28</sup> original también se compromete con cuidar los valores de la profesión y no revelar sus secretos, pero a diferencia de su versión moderna, no se compromete con servir a la humanidad y velar por la salud sino con ser «de provecho para los enfermos y apartar de ellos todo daño e injusticia». En un principio la profesión médica *solo* se comprometió con no hacer el mal a los enfermos, su sentido se dirigía a evitar el mal, sin embargo ahora observamos que en la profesión se ha dado un paso más allá y los médicos se han comprometido con toda la humanidad sin distinción para velar por su salud y su vida con el fin de aumentar al máximo el bienestar. A partir de 1948 lo que une a los médicos del mundo no solo es evitar el daño sino buscar el completo bienestar físico, mental y social. Es decir, en este momento de la historia comprobamos que los superhombres manifiestan la valentía de intentar esta «gran salud» con su «ciencia jovial».

También en el Código Internacional de Ética Médica<sup>29</sup>, redactado en 1949 como una ampliación de la Declaración de Ginebra después del informe sobre los «Crímenes de Guerra y la Medicina», se reafirma el compromiso de «preservar la vida humana» y se señala como *nuevo* compromiso la atención de urgencia por «deber humanitario». Ahora bien, sabemos que los beneficios para la humanidad no pueden superar los riesgos de la operación, ¿pero sabemos cuál es el beneficio equilibrado que se le puede prestar a la humanidad?, ¿qué salud se le puede servir?, ¿se le puede proporcionar la salud del alma?

---

<sup>28</sup> Anexo III

<sup>29</sup> Anexo IV

La cuestión que se plantea en este momento de la historia es si los médicos pueden ser médicos filosóficos y comprender la moral de tal modo que sepan qué beneficia a la humanidad y qué teme, qué sufre, qué le duele, pues ya sabemos que esta no es una cuestión sencillamente física sino también metafísica, pues en realidad el sentido que esto tiene no es conservar la vida del ser humano sino su personalidad, su alma, su valor. Desde este punto de vista hay que cuestionar el sentido salvable que muestran los médicos del mundo en la Declaración de Ginebra, porque aunque expresan este sentido sigue latente, innombrable, invisible. Por tanto, no hay certeza de sí al fin piensan y hablan sobre una salud metafísica, velada, manifestada a través de las promesas, la voluntad, la conciencia y el compromiso o si al fin callan y guardan secreto sobre los verdaderos fines de la profesión.

En su declaración los médicos se muestra inocentes y responsables, íntegros y comprometidos, entre las bondades y las maldades de la existencia, y en estas condiciones reafirman que la condición es continuar la historia clínica y dirigirse bien para evitar el mal, pero no dicen ni piensan que para cumplir esta condición humana hay que operar con el sentido ético médico, mortal moral, pues es el co-razón el que entiende y tiene voluntad de responder bien al mal, no evitándolo sino escuchando, mirando, hablando, pensado.

La humanidad que puede sanar se compromete con servir a la humanidad pero no expresa que para cumplir esta condición humana tiene que re-capacitar, meditar, dialogar con la condición mortal, reconocer el valor humano y cuidarlo. La humanidad está comprometida con ello, pero no dice ni piensa que para ello hay que ser humano y no perder el alma. No dice que para cumplir con el proyecto médico la primera condición es curar esa infección que sufre el alma y que hace que al dirigirse a la muerte pierda el valor y el sentido y acabe deshumanizándose. La humanidad que se compromete con sanar parece que olvida que la condición tácita es convertir la desintegración en integridad, la destrucción en unión, el desencuentro en encuentro, la escisión en cuidado. Por tanto, hay que recuperar la conciencia y hacer explícito que de lo que se trata es de convertir el dolor en valor, porque parece que resultará difícil salir del conflicto sin aprender a pensar bien. Si no se piensa y se dice que de lo que se trata es de cuidar el sentido moral para que sea posible construir de nuevo el mundo al compás de los encuentros humanos, no se puede ser consciente del todo de la misión de la medicina y no se puede superar la angustia que genera huir de la inhospitalidad hacia la cura.

Sócrates señalaba que la razón por la que se les escapaban «muchas enfermedades a

los médicos griegos» era que «se despreocupaban del conjunto». «Cometen los hombres la misma equivocación, al intentar, por separado, ser médicos del alma y del cuerpo».

«Es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre». «Es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien la cabeza y todo el cuerpo»<sup>30</sup>.

Para Sócrates, como para Primo Levi, lo primero es cuidar al máximo el alma «El alma es algo así como una cierta forma adivinatoria»<sup>31</sup>, que aprecia el bien, la verdad, la belleza y «adivina valores para los que todavía no se ha adivinado la balanza». Es el alma la que experimenta todo el conjunto de los valores y las deseabilidades. Como ya sabemos, para Nietzsche se trata de la voluntad, para Kierkegaard de la fe, para Pascal es el corazón, para Max Scheler es la percepción afectiva, para Buber la humanidad y para Heidegger la conciencia moral, pero en un principio el sentido que aprecia el valor es el alma.

Tenemos razones para pensar y decir, aunque no se piense y se diga del todo, que en el experimento en el que la humanidad se encuentra entre la vida y la muerte la condición fundamental a cumplir es cuidar el alma, porque este valor es el que corresponde con lo valioso y lo conserva en lugar de perderlo. El órgano con el que se construye la morada es el alma, la conciencia, la personalidad cuidadosa de la humanidad, y conservar esta virtud es la condición de la nueva salud, porque es la que permite responder bien al mal, al silencio con palabras, a la muerte con comprensión, al dolor con amor.

Desde mi punto de vista es posible que la condición de la gran salud sea cuidar el cuerpo y el alma y lograr ese bienestar completo, íntegro, total, sin embargo, parece que los médicos del mundo en este momento están semiconscientes con respecto a este valor, manifiestan tener y perder el sentido, dicen y no dicen la verdad de su compromiso porque su compromiso tienen doble condición, y es hacer lo que está bien y evitar el mal; pensar en la verdad pero en la salud. Por tanto, cabe pensar que no pueden profundizar del todo en el corazón porque descubren que está roto como co-razón, que es sentido apareciendo y desapareciendo, con un palpito que se pierde y no se puede curar. Cabe pensar también que

---

<sup>30</sup> Platón. *Cármides*. Gredos, Madrid, 2014. 156e, 157c

<sup>31</sup> Platón *Fedro*. Gredos, Madrid, 2014. 242ac

los que pueden sanar no profundizan en el corazón porque saben que el que piensa en ello lo mejor que puede hacer al final es callar frente al que espera la palabra que advine.

Es posible que la humanidad que puede sanar no piense ni diga lo que no tiene nombre porque sabe que lo saludable es mantener el equilibrio, la armonía, la calma, la paz, y evitar lo dañino, prejudicial, e inconmensurable del experimento. Esta humanidad se tiene que comprometer poniendo el alma pero a la vez tiene que conservarlo, velarlo, guardar el secreto de sus enigmas, ¿pero cómo cuidar entonces el alma si no se piensa y habla sobre él? Como señala Sócrates, «son astutos y disimulan, aunque saben perfectamente cosas del alma», pero también señala que «no expresarse bien no solo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas»<sup>32</sup>.

«Desconocer a todas horas lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo no puede por menos de ser, en verdad, algo totalmente reproable, por mucho que toda la gente lo alabe»<sup>33</sup>.

Desde su punto de vista, «antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe» tiene que «conocer a fondo la naturaleza del alma». La (doble) condición para sanar es que la medicina aprenda a curar el cuerpo, y que la filosofía aprenda a curar el alma. Para «el médico filosófico» que esperaba Nietzsche no solo se trata de adivinar remedios curativos sino de saber pensar y hablar bien para comunicarlos.

«En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no solo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y lo hace fuerte, a la otra, las palabras y prácticas de conducta, que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras»<sup>34</sup>.

Para conducir el cuerpo hacia la salud hay que saber las medicinas y el alimento que necesita, y para conducir el alma hacia la salvación hay que saber cómo transmitir el compromiso y la excepcionalidad con las palabras y las costumbres.

---

<sup>32</sup> Platón. *Fedón*. Gredos, Madrid, 2014. 116a

<sup>33</sup> Platón. *Fedro*. Gredos, Madrid, 2014. 277c

<sup>34</sup> *Ibíd*em 270b

«El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos nace la sensatez. Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo»<sup>35</sup>.

Como se decía en el Código de Núremberg, la condición previa es dar un buen discurso al afectado y prometerle que a pesar de los riesgos e inconvenientes, el proyecto es alcanzar el máximo bienestar. No obstante, Sócrates recuerda que «si el que piensa que al dejar un arte por escrito y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad». No solo se trata de dar la palabra y recibirla, se trata de «escribir con ciencia en el alma del que aprende». Para Sócrates la virtud es pensar y hablar transmitiendo la felicidad, el bienestar, la curación, desarrollando las virtudes físicas y metafísicas para que al operar sobre la integridad del ser humano se alcance la gran salud.

Como ya sabemos, para el filósofo la condición de la salud del alma y la felicidad es dialogar con otros seres humano pensando cómo ser mejores aunque no se llegue a nada. Es decir, la condición saludable es seguir la historia clínica pensando bien en el mal.

«Haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otra palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Platón. *Cármides*. Gredos, Madrid, 2014. 157ab

<sup>36</sup> Platón. *Fedro*. Gredos, Madrid, 2014. 277a

## 1.5 EL EXPERIMENTO

En la historia clínica comprobamos que la humanidad sigue comprometida con la condición de sanar la condición mortal, pero parece que no llega a saber ni a decir del todo cómo cumplir tal condición. En teoría para hacer el experimento de curación y encontrar la felicidad, la paz y la seguridad, los que experimentan tienen que demostrar ya previamente cierta salud y estar en condiciones de alcanzar el bienestar y desarrollar el sentido de la armonía. Es decir, el experimento que vamos analizando supone tenemos algo de salud, ¿pero de verdad tenemos?

Tanto en el Código de Núremberg como en la Declaración de Ginebra queda recogido que la (doble) condición del experimento es que en principio se muestre y demuestre el sentido para apreciar el bien y el mal y que al fin no se pierda el sentido con el fin de evitar el sufrimiento y el daño y prometer en bienestar, pero esta condición equilibrada es a la vez la que está a prueba. En ambos textos se da la palabra de que la humanidad va a responder bien, pero a la vez en ellos se plantea el problema de cómo va a responder bien. Se supone que los involucrados en el experimento van con cuidado en busca de la salud, pero para ello se espera tener la gran salud que les da la posibilidad de apreciar lo beneficioso y evitar lo dañino.

En el experimento se supone la salud metafísica, la gran salud, la salud del alma; el equilibrio del sentido del bienestar y el malestar, ¿pero se cumple la lógica equilibrada del sistema?, ¿esta nueva salud que hay que adquirir constantemente se adquiere?, ¿se cumple (bien) con las condiciones del experimento de curación si no se dicen ni piensan (bien)?

Como ya sabemos, entre el transhombre y el hombre antiguo existe un desequilibrio, porque mientras el primero opera la salud el segundo todavía no está en absoluto preparado para entender lo que (le) pasa. Como ya sabemos, la felicidad del superhombre no es la de aquél que experimenta un completo bienestar y está en paz y seguro, sino la del hundido que toma tierra de nuevo y se asombra de mantener el equilibrio. La salud del transhombre y el superhombre se tiene y falta: su voluntad, comprensión, responsabilidad y capacidad de respuesta es incierta; su armonía es ambigua, su equilibrio inesperado, contra todo pronóstico. Su sentido de la salud es asombroso y su ciencia alegre, porque experimenta un acceso de esperanza en el mañana, en el futuro, en nuevos mares, en nuevas aventuras, en metas que vuelven a estar permitidas después de haber resistido al experimento mortal.

A los que investigan y son investigados en busca de la salud se les supone un sentido saludable, una gaya ciencia, un valor tal que consiguen que todo salga de la mejor manera



para ellos. Para cumplir bien con las condiciones del experimento hay que ser excepcional, superior, distinguido de la totalidad mortal, elevado, porque al dialogar con los filósofos hemos comprendido que la condición para trascender la condición mortal es operar la conversión de la nada en sentido, la enfermedad en salud, la muerte en vida, el mal en bien. El ejercicio curativo consiste en transvalorar el sentido de la existencia para que se conserve el sentido de verdad pero no dirija a la muerte sino al futuro, al crecimiento, a la salud, a la vida. Sin embargo, todavía no hay certeza acerca de cómo el mortal humano se transforma y trasciende su condición sin perder el equilibrio, la armonía, la paz, la felicidad. No se sabe cómo *reinterpreta* la condición mortal y conserva la condición humana íntegra. No hay certeza de cómo operan los médicos filosóficos. ¿Cómo opera la gaya ciencia?, ¿cómo recupera la fe, la esperanza, la salud, el sentido del bien?

En este momento, como esperaba Nietzsche, el que investiga las cosas del cielo y de la tierra señala que hay que recuperar la confianza en la vida y aprender a sanarnos a nosotros mismos, pero hay que pensar si es humanamente posible adquirir esta gran salud que aprecia de nuevo la vida si al fin su sentido es tomar conciencia de la muerte. Así pues, vamos a discutir si la humanidad al fin cura el alma y conserva el sentido, porque también va contra el sentido. En este momento toma conciencia de la salud y se responsabiliza, pero a la vez es consciente de los riesgos y sabe que tendrá que dejar de buscar el bienestar. En este momento de la historia la humanidad promete y compromete la salud pero demuestra que el valor de su sentido sigue oscilando entre la vida y la muerte; experimenta el doble sentido del «cuidado». Se ha hecho consciente de la inhospitalidad y huye en busca de la cura. Pero se encuentra en «la dualidad dinámica», «en la esencial duplicidad de la proyección arrojada».

Al fin la humanidad se encuentra en el desencuentro, se sabe conscientemente inconsciente, razonablemente desequilibrada, sorprendida de seguir en pie. De modo que vamos a seguir pensando cómo responde en estas condiciones, porque el ejercicio prescrito es volver a pensar en la vida después de descender a la pobreza de la existencia, aprender lo que es bueno y hacer-lo mejor. Pero realizar el ejercicio supone recuperar el sentido de lo que es bueno, mejor, beneficioso, y este sentido perdido que se dirige a la muerte y viene del mal aún no se ha sabido reconocer y cuidar. ¿Cómo continuar entonces el experimento para que sea beneficioso?, ¿cómo operar la curación?, ¿con qué inaudito sentido?

En este momento de la historia la humanidad no dice ni piensa que hay que tomar

conciencia de la muerte y decir aDíós sino que hay que escuchar la voz de la conciencia en otro sentido y pensar bien. Sin embargo sabemos que la condición para operar a conciencia es tener «vocación para la angustia», seguir al cuerpo enfermo y su secreto trabajo para apreciar cómo dirige el espíritu al fármaco. Y para ello, los que sí piensan y hablan de ello han señalado que la condición tácita es cuidar el alma primero, porque esta es la condición para vivir mejor y «tener bien la cabeza y todo el cuerpo». La condición que no tiene nombre es conservar el alma en el experimento mortal -el sentido, el valor, la capacidad de apreciar los beneficios y los riesgos y desarrollar la armonía- porque es esto lo que permite «vivir mejor». Pero no sabemos cómo es posible cumplir, porque en teoría el ser humano tendría esencialmente un alma íntegra, un sentido saludable que le permite apreciar el bien, evitar el mal y mantener el equilibrio, pero no hay certeza de este valor moral y mortal.

¿Dónde se localiza?, ¿cómo se desarrolla? Por ahora no tenemos certeza de si podemos ni cómo podemos alcanzar la gran salud, pero vamos a pensar la posibilidad porque se sospecha que andamos buscando aquello que hemos prometido tener. Así pues, vamos a seguir poniendo a prueba la hipótesis que supone que la humanidad conserva el sentido de la vida y trasciende la muerte. Vamos a discutir la lógica del sistema que supone que existen condiciones excepcionales que resisten a la inhumanidad; que se posee este sentido que saca de la indigencia y dirige a la morada, que en el nihilismo se proyecta la metafísica.

En este momento el corazón humano sigue latente y latiendo, con valor y perdiendo el valor, frágil y poderoso, con un sentido al fin ambiguo, algo desequilibrado porque se dirige a la muerte pero a la vida, a la vida pero a la muerte. Pero en estas condiciones la humanidad no se desentiende y deja de investigar sino que sigue escuchando, mirando, midiendo, pensando la deshumanización y cuidando el valor humano. Por tanto, aunque sabemos que la condición es desentenderse y dejar de investigar, también sabemos la doble condición de pensar bien y decir que hay que seguir investigando cómo hacerlo mejor.

Tratemos entonces de reconocer la condición humana, y sigamos discutiendo su doble condición, que es buscar la cura aunque al fin tengamos que reconocer que no se sabe qué hacer ni qué decir frente a la condición mortal. Aunque sospechemos que al final se pierde el sentido y el valor, vamos a intentar conservar el sentido del valor para pensar bien y saber si es posible y cómo es posible curar la enfermedad física y moral.

**HELSINKI, 1964. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS LA INVESTIGACIÓN**

En 1964 La Asociación Médica Mundial va a volver a declarar en Helsinki «una propuesta de principios éticos para la investigación médica en seres humanos», cuya intención es «esclarecer la conciencia de los médicos del mundo entero»<sup>37</sup>. Así pues, vamos a seguir dialogando con los médicos filósofos para discutir si escuchan claramente su conciencia y descubren la inhospitalidad original y se dirigen con cuidado. Porque ya sabemos que los médicos unidos por el ideal de servir a la humanidad prometieron en 1948 «velar solícitamente y ante todo por la salud del paciente». Sabemos que en 1949, a través del Código Internacional de Ética Médica, reafirmaron que el deber era «considerar lo mejor para el paciente». Pero ahora observamos que la conciencia del cuidado todavía no ha aclarado sus deberes y da nuevos principios éticos para investigar, porque la condición de servir a la humanidad mortal y moral no está tan clara.

En la Declaración, aprobada en 1964 y ampliada en los años sucesivos, se vuelven a señalar las condiciones de la investigación ética-médica, porque «las fórmulas» de las declaraciones anteriores no resuelven los conflictos que surgen en la práctica. En la declaración se señala que «el deber del médico es promover y velar por la salud, bienestar y derechos de los pacientes» y se recuerda que «los conocimientos y la conciencia del médico han de subordinarse al cumplimiento de ese deber». La vida, la conciencia y el conocimiento del médico deben servir al bienestar de la humanidad, pero cabe pensar que si los médicos del mundo están insistiendo en que hay que cumplir con los fines que le son propios, es porque tiene que seguir «educando, instando y ayudando en la lucha por mantener las tradiciones profesionales libres de interferencias de muchas fuerzas hostiles».

En 1964 la conciencia ética médica sigue en peligro y tiene que luchar por sanar esa enfermedad que infecta el alma de inhumanidad cuando tiene que curar la muerte, e impide pensar bien en el mal y curarse a través del sentido humano. Los médicos siguen pensando cómo salir del «estado de perdido», siguen escuchando la voz de la conciencia, y estando dispuestos para la angustia, siguen descubriendo la inhospitalidad y la indigencia. Siguen comprometidos con hacer lo mejor y velar por la salud de la humanidad, de modo que vamos

---

<sup>37</sup> Asociación Médica Mundial. *Principios éticos para la investigación en seres humanos*. Declaración de Helsinki, junio 1964. En: World Medical Association [en línea] <https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-helsinki-de-la-amm-principios-eticos-para-las-investigaciones-medicas-en-seres-humanos/>

a pensar cómo estén «esclareciendo su conciencia», porque dar *más* principios éticos a los fines de la medicina no significa que el sentido se dirija pensando con más claridad. Como señalaba Sócrates, aunque se ponga de nuevo por escrito y se recuerde, con eso no se ha hecho nada; se trata de grabarlo con ciencia en la conciencia, y sobre este arte por ahora la humanidad que se compromete con sanar no dice nada.

Consecuentemente, vamos a seguir investigando y pensando, porque la *nueva* declaración pretende esclarecer la conciencia ética médica, y ahora señala que aunque el compromiso de la medicina es pensar en la salud, en la vida, en el bienestar y servir el beneficio de la humanidad, también va a recordar que hay que pensar en la verdad; conocer la enfermedad, la muerte, el malestar, porque ante el compromiso de hacerlo mejor ha tomado conciencia de que para saber qué es lo mejor tiene que experimentar primero la presión de la enfermedad. Por tanto, en este momento en el que va a intentar esclarecer la conciencia va a descubrir su doble condición de pensar en la salud y pensar en la verdad y va a reconocer el desequilibrio, el conflicto, la difícil armonía, la oscuridad de la conciencia, que aunque busca la claridad, se dirige a lo que estaba velado, semiconsciente, oculto.

En el texto original de 1964 los médicos unidos señalan:

«En el campo de la investigación en seres humanos conviene establecer una diferencia fundamental entre el experimento cuyo objetivo es esencialmente terapéutico con respecto al paciente, y el experimento cuyo propósito es puramente científico, es decir, sin finalidad terapéutica para el sujeto del mismo».

La condición esclarecida de la investigación es que desde el principio se distinga entre «el objetivo terapéutico» y «el objetivo científico»; entre el fin de sanar y el fin de conocer; entre el fin de saber lo que «es» y el fin de hacerlo «mejor». Esta es la condición para mantener el sentido equilibrado mientras se transforma el sentido. La condición es dirigirse a la verdad de la muerte y encontrar la vida en ella sin reducir la ambigüedad.

Como ya sabemos, en el experimento el ser humano tiene doble condición y no solo consiste en aprender a experimentar el ser en la nada sino también decir lo sagrado; hay que pensar en la verdad pero también en la vida. Hay que recordar que se muere pero también que hay que conservar el alma, de modo que lo fundamental, ya sabemos, es atender a esta doble moral, recuperar la posición, mantener el equilibrio, armonizar. El que piensa sabe que tiene

que cuidar el alma, pero también sabe que tiene que experimentar la enfermedad. Por tanto, aunque tome conciencia de las prioridades y las jerarquías axiológicas, aunque se comprometa con que la salud es lo primero, también tiene que ser consciente de que para saber qué es lo mejor antes tiene que saber, o mejor, no saber qué es lo mejor. Para sanar tiene que ser paciente, para mantener el equilibrio tiene que experimentar el desequilibrio.

En la Declaración de Helsinki los médicos cobran conciencia de la ambigüedad de lo que significa servir a la humanidad y piensan y hablan de la doble condición, porque si la medicina se pone como objetivo alcanzar la salud, en algún momento tenía que pensar cómo curar la enfermedad. Sin embargo, hasta ahora esta misión parecía encubierta, aunque parece que su conciencia se va esclareciendo, de modo que vamos a pensar cómo es posible desarrollar la armonía en este «salto ontológico» de la ciencia a la conciencia, del saber a la terapia, de la enfermedad a la salud, del malestar al bienestar, de la verdad a la salud.

En el texto se señala que «el progreso de la medicina se basa en la investigación que, en último término, debe incluir estudios en seres humanos», porque para aprender qué es lo mejor para tratar la enfermedad antes tiene que conocerla. En la declaración se señala que para cumplir con el deber de la conciencia médica hay que cumplir con la conciencia moral y no perderla en el curso de la investigación. La condición tácita es aclarar a la conciencia que en el experimento se debate entre el objetivo terapéutico y el objetivo científico, de modo que hay que analizar cómo propone cumplir con la doble condición humana de ser para la vida y para la muerte. Hay que saber si en la práctica los médicos filósofos pueden mantener el equilibrio en «la balanza del peligro» y dirigirse al completo bienestar evitando el malestar,

Así pues, vamos a pensar si hay tránsito posible entre los principios éticos y los fines médicos, porque ya sabemos que los médicos conservan la conciencia moral y no solo se comprometen con dejar de investigar cuando aparezcan problemas graves, también se comprometen con «el progreso de la medicina» y con seguir investigando y asumiendo riesgos con la promesa de hacerlo mejor. Los médicos del mundo han tomado conciencia del doble sentido del fin humano, y aunque recuerden que al final hay que morir, también recuerdan que hay que conservar el alma y seguir pensando cómo hacerlo mejor.

En la declaración queda recogido que «el propósito principal de la investigación médica en seres humanos es comprender las causas, evolución y efectos de las enfermedades» y «mejorar las intervenciones preventivas, diagnósticas y terapéuticas».

Como señalaban los filósofos, la conciencia es divina y demoniaca; la condición del que investiga las cosas del cielo y de la tierra es operar con la dualidad dinámica, seguir la lógica del sistema que supone que para encontrar el valor hay que «descender a la pobreza de la existencia»; que «debemos experimentar en nosotros el nihilismo para llegar a comprender el verdadero valor de los valores». Esta es la lógica de la historia clínica, ya lo vamos aprendiendo, así que vamos a seguir poniéndola a prueba para saber si como supone el pensamiento, experimentando la enfermedad se puede mejorar; si investigando la mortalidad se puede mantener la conciencia en armonía. Vamos a poner a prueba la doble condición del experimento porque todavía no hay certeza del sentido que se compromete con pensar bien en la muerte y sanarla, porque no se sabe cómo conservar la salud al ser consciente de la verdad de la muerte y a la vez al concienciarse de las bondades de la vida. Todavía desconfiamos del sentido saludable de la humanidad porque aunque ahora esté pensando y hablando bien, empieza a volver a pensar y hablar de la enfermedad, y lo que está a prueba es su sentido para desarrollarse armónicamente en ese mundo que cambia constantemente.

Sabemos que la condición de mantener el sentido y continuar con la historia clínica para que progrese la medicina es la condición de la salud pero también de la enfermedad. De modo que hay que pensar cómo se manifiesta la humanidad que debe sanar y hacerlo mejor para recuperar el equilibrio completo. Hay que pensarlo porque Nietzsche suponía que Europa «debe el mayor agradecimiento» a su incurabilidad, a su sufrimiento, a sus peligros y dolores, porque esto generan «una excitabilidad intelectual» que es «la madre de todo genio». En esta historia se ha venido señalando que el dolor libera el espíritu, que los estados de necesidad hacen filosofía, que pensar y dar testimonio de la deshumanización genera una alegría asombrosa, y es para pensarlo si en esta «esfera encantada y desvariada» es posible desarrollar la armonía y dirigirse al fin feliz ¿Se puede comprender la enfermedad y cumplir con la condición de sanar?, ¿o comprender la enfermedad es la condición para no sanar?

¿Cómo operan los médicos filósofos, los superhombres, la gaya ciencia? En teoría para cumplir bien y encontrar el bienestar hay que seguir investigando y examinando a los hombres acerca de la virtud, porque todavía no se experimenta del todo la felicidad. Hay que seguir pensando la enfermedad y probar si mejora, pues como señala la declaración, «incluso las mejores intervenciones probadas deben ser evaluadas continuamente a través de la investigación para que sean seguras, eficaces, accesibles y de calidad».

«En la práctica de la medicina y de la investigación médica, la mayoría de las intervenciones implican algunos riesgos y costos».

La conciencia médica vuelve siempre al principio ético para esclarecerse, porque no alcanza el máximo bienestar; pierde el valor de su sentido y tiene que recordar cómo pensar bien porque en la práctica «con la salvo aparece lo feroz en el claro del ser». Al intervenir se prueba que lo que se pensaba mejor no elimina la enfermedad sino que sigue implicando algunos riesgos y costos, de modo que mantener la armonía se revela un fin sin fin. ¿Qué sentido tiene entonces responder bien al mal si la respuesta descubre de nuevo el mal? ¿Con qué valor se resiste si la condición es perder el valor?, ¿cómo se resiste esta lógica?

Si recordamos, el valor del superhombre; su «más largo ejercicio», su «auténtica experiencia» era:

«Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence*»<sup>38</sup>.

El ejercicio del médico filosófico consistía en armonizar riesgos y beneficios desde su propio cuerpo. El valor consistía en comprender por uno mismo el mal y probar cómo hacer lo mejor manteniendo el equilibrio entre el descenso hacia la decadencia y la elevación hacia lo más saludable. En los textos que ya hemos analizado en el capítulo, se señalaba que «la medida de lo saludable» era la armonía entre lo valioso y lo peligroso; que los beneficios esperados superen los riesgos previsibles. Del mismo modo, en esta declaración se reafirma:

«La investigación médica en seres humanos sólo debe realizarse cuando la importancia de su objetivo es mayor que el riesgo y los costos para la persona que participa en la investigación». «Aunque el objetivo principal de la investigación médica es generar nuevos conocimientos, este objetivo nunca debe tener primacía sobre los derechos y los intereses de la persona que participa en la investigación».

---

<sup>38</sup> Nietzsche F. *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2011. p. 32

También en la Declaración de Helsinki se recuerda que el experimento tiene que tener un sentido equilibrado entre el bien y el mal, y que aunque el objetivo sea aprender a pensar bien y hacerlo mejor, este objetivo no debe superar a la persona particular que participa del experimento. Si en esa búsqueda pierde la vida, su sentido se revela sin sentido. Lograr lo que es mejor para la humanidad no es un fin que pueda trascender a la persona que experimenta lo que significa ser humano sino que tiene que depender de ella. Desde este punto de vista, comprometerse con el sentido de la armonía y el equilibrio es la condición para evitar la angustia, el desequilibrio del bienestar físico, mental y social. Pero es discutible que sea posible elevar la vista a los beneficios potenciales para la humanidad y luego bajarla al secreto trabajo, al conocimiento del mal, al nihilismo del mortal humano, y mantener íntegra y armónica la conciencia de la humanidad que busca el bienestar completo. ¿Cómo es posible operar con la conciencia ética médica?, ¿cómo es posible sanar el sentido para que se dirija al mal y haga el bien? En teoría, y como queda recogido en esta declaración, se trata de comprender la enfermedad y evaluar constantemente qué es lo mejor que se puede hacer.

«Toda investigación médica en seres humanos debe ser precedido de una cuidadosa comparación de los riesgos y los costos para las personas y los grupos que participan en la investigación, en comparación con los beneficios previsibles para ellos y para otras personas o grupos afectados por la enfermedad que se investiga. Se deben implementar medidas para reducir al mínimo los riesgos. Los riesgos deben ser monitoreados, evaluados y documentados continuamente por el investigador»

En el experimento se trata de evaluar continuamente riesgos y beneficios y asegurarse de que los primeros no superan a los segundos, ¿pero cómo evaluar lo que está bien y lo que está mal?, ¿la humanidad desarrolla el sentido moral en el experimento? El sentido del bien y del mal, que durante un tiempo ha estado como ausente, ahora se compromete con dedicarse *continuamente* a mantener el equilibrio entre los beneficios y los riesgos del experimento. Pero ahora que ha despertado da síntomas de bienestar y de angustia, de modo que vamos a ir analizando si da con una medida saludable que se pueda cumplir y si realmente puede desarrollarse la armonía investigando la verdad y la vida, la enfermedad y sus remedios, el bien y el mal, porque en teoría en el experimento se asegura el equilibrio, pero en la práctica el desarrollo saludable parece exceder el sentido del mortal humano.



«La investigación médica está sujeta a normas éticas que sirven para promover y asegurar el respeto a todos los seres humanos y para proteger su salud y sus derechos individuales. Es deber del médico proteger la vida, la salud, la dignidad, la integridad, el derecho a la autodeterminación, la intimidad y la confidencialidad de la información personal de las personas que participan en investigación. Los médicos deben considerar las normas y estándares éticos, legales y jurídicos. La investigación médica en seres humanos debe ser llevada a cabo sólo por personas con la educación, formación y calificaciones científicas y éticas apropiadas».

En la Declaración de Helsinki los médicos se comprometen con ser médicos filósofos que escuchan la voz de la conciencia, descubren el mal y piensan bien para hacerlo mejor; se comprometen con ser superhombres que operan con gaya ciencia para experimentar accesos de esperanza, ¿pero adquieren y transmiten esta gran salud? ¿Finalmente cómo corresponden bien al mal y conservan la integridad?, ¿cón qué órgano?

El último de los 37 principios éticos que tiene la declaración señala:

«Cuando en la atención de un enfermo las intervenciones probadas no existen u otras intervenciones conocidas han resultado ineficaces, el médico, después de pedir consejo de experto, con el consentimiento informado del paciente o de un representante legal autorizado, puede permitirse usar intervenciones no comprobadas, si, a su juicio, ello da alguna esperanza de salvar la vida, restituir la salud o aliviar el sufrimiento. Tales intervenciones deben ser investigadas posteriormente a fin de evaluar su seguridad y eficacia».

El principio final de la declaración, que ya aparecía en la primera versión de 1964, señala que si no se sabe qué hacer para mejorar y los riesgos superan los beneficios, si no se cumplen las condiciones para mantener el equilibrio está permitido dar el salto ontológico e intervenir sin certezas si se tienen esperanzas. Si las intervenciones conocidas no resultan eficaces, si el médico es consciente del desequilibrio y no está seguro de hacer el bien y evitar el mal, le está permitido intervenir sin certeza si tiene esperanza en salvar la vida, restituir la salud o aliviar el sufrimiento. Los médicos han recapacitado y al final ya no dicen que hay que dejar de experimentar si no hay certeza de que el beneficio va a ser superior al riesgo. Ahora dicen que se deben *arriesgarse en la esperanza de un mundo mejor* si el que dirige el

experimento conserva la capacidad de juzgar bien, si es aprobado por el consejo de un experto y si el afectado comprende y consiste la operación. Es decir, los médicos han convertido el sentido, han esclarecido la conciencia y han reconocido que lo que les mueve y conmueve al fin no es el conocimiento sino la esperanza, no la razón sino el corazón, no el sentido mortal sino el sentido moral. Por tanto, ya no se dirigen a la muerte perdiendo el valor sino que se comprometen con seguir investigando aunque el pronóstico sea funesto.

Los médicos filosóficos al fin señalan que aunque no tengan certeza de qué es lo mejor, *hay que* comprometerse, como superhombres, con intentarlo. Se comprometen con seguir escuchando, mirando, pensando la deshumanización porque han esclarecido la conciencia y saben que si no se hace nada el dolor emerge de la nada y la enfermedad se extiende y difunde. Así pues, desde este punto de vista se comprende que lo que guía el experimento de curación no es la certeza de experimentar el equilibrio y la armonía sino la esperanza; no la ciencia sino la conciencia, en un ejercicio que no únicamente físico sino metafísico y que requiere tanto el cuerpo como el alma.

En estos momentos los médicos filosóficos están haciéndose consciente de su misión entre la vida y la muerte, pero en este momento, al fin, en lugar de dar un paso atrás, conservan el valor y el sentido y hacen ese ejercicio transhumanista que consiste en trascender la condición mortal y superar los límites de la experiencia humana. Como sabíamos, el buen juicio del que investiga no es temer los riesgos de morir, sino preocuparse de hacer lo que es mejor, lo que es bueno, y lo que ahora sabemos es que este compromiso no solo se basa en la certeza y en la evaluación continua sino en la esperanza y la promesa, porque los médicos filosóficos saben que no está comprobado que sea posible salvar la vida, pero aunque pierdan la ciencia conservan el alma y pueden seguir experimentando un acceso de esperanza de salud. Los que piensan sanar pierden el sentido pero lo recuperan, y parece que mantienen el equilibrio entre el bien y el mal pensando en la verdad y en la salud, en lo terapéutico y en lo científico, en la enfermedad y la búsqueda de la salud.

En el experimento curativo se expresa el habla silente de la conciencia, no solo la ferocidad de la muerte, pues como suponía Heidegger, la historia es un dialogo entre el pensamiento y poesía, un dialogo que solo puede ser descubierto y meditado lentamente. Consecuentemente, vamos a seguir siendo pacientes y a pensar cómo sería posible mantener el equilibrio entre ambos sentidos; entre la ciencia y la conciencia.

## 1.6 EL EQUILIBRIO

En el experimento que se viene desarrollando, la condición que ha sido esclarecida ha sido tomar conciencia de que tiene un objetivo científico y un objetivo terapéutico, pues el propósito principal es comprender las enfermedades pero para mejorar las intervenciones. La lógica de la investigación debe ser tal que el sentido que conoce la verdad se subordine y coopere con el sentido que promete la salud, pues ya sabemos que la condición fundamental del experimento es que los riesgos no superen los beneficios esperados. Sin embargo, la cuestión que hay que seguir discutiendo es si tenemos este doble sentido equilibrado, y si conociendo la enfermedad de la humanidad podemos seguir esperando encontrar la curación, porque parece que el objetivo de salvar la vida es una esperanza, una promesa. Ahora bien, ¿cómo podemos seguir sosteniendo la esperanza de salvación después de la muerte de Dios?, ¿cómo podemos seguir hablando de lo sagrado después de la muerte de los poetas?, ¿cómo podemos seguir apreciando la vida después de la infección del alma?, ¿cómo podemos conservar el bien y evitar el mal después de la enfermedad moral?

La condición que ahora habría que cumplir sería mantener el equilibrio entre ser conscientes de que morimos y ser conscientes de que debemos querer vivir, pero en las declaraciones que hemos ido analizando aún no se ha dicho cómo cumplir la condición; la prescripción únicamente ha sido seguir investigando y evaluando continuamente que el riesgo no supera el beneficio esperado. Por tanto, vamos a seguir investigando para saber si podemos y cómo podemos cumplir con esta condición teóricamente humana, porque en la práctica sospechamos que excede nuestra capacidad, ya que aún no hemos pensando ni dicho cómo podemos realizarla y conseguir que la vida supere a la muerte.

En este momento de la historia sospechamos que para cumplir con la condición de evitar el daño y el sufrimiento y alcanzar el grado máximo de bienestar físico, mental y social necesitamos un sentido sobrehumano, sobrenatural, más allá de la razón, porque a lo largo de la investigación hemos comprobado que el pensamiento por sí mismo no puede sanar, pues dando el salto a la esperanza y a la promesa de salvación se desequilibra y cae. Cuando la razón se convierte en corazón pierde la razón. Cuando el ser humano se desarrolla en la armonía de la vida y la muerte pierde el sentido, porque comprueba que la deshumanización se extiende y difunde, y que no existe un valor excepcional que conserva la humanidad.

A lo largo de la historia clínica la humanidad ha esclarecido la conciencia que

descubre el estado original de inhospitalidad y conservando el sentido se ha dirigido a la curación, pero durante la investigación se está dando cuenta de que «comprender propiamente la vocación de la cura es obra de la conciencia moral», y que para cumplir con ella hay que aprender a angustiarse. Por tanto, en este momento sigue a prueba de demostrar su valor excepcional. ¿Podrá superar la angustia que genera la conciencia de la muerte y conservando la conciencia moral se pondrá a salvo? Para ello la condición es tener esta gran salud que consiste en mantener el equilibrio entre la vida y la muerte a través de una «gaya ciencia» que expresa el pensamiento agradecido de un convaleciente que de nuevo sufre un «acceso de esperanza de salud». En teoría el superhombre conservaba el sano sentido después de experimentar la enfermedad y se dirige a lo saludable. En teoría el sentido excepcional del ser humano se dirige por la conciencia que descubre la muerte y quiere la vida, y aunque este sentido vaya naturalmente contra el sentido, en la historia dice y piensa que así se salva. No obstante, este sentido del equilibrio humano y sobrehumano sigue a prueba, porque no sabemos si encontraremos la curación investigando la enfermedad. No tenemos certeza de esta medicina que quiere curar a conciencia y servir al beneficio de la humanidad, pues prescribe vivir pensando que la muerte no es nada y que hay que filosofar sin fin acerca de cómo alcanzar el máximo de virtud aunque no se llegue a nada, porque en teoría es el modo de tener una existencia buena, bella, verdadera, y puede que esta sea la condición para alcanzar el bienestar físico, mental y social, pero sabemos que en la práctica no está probado que se pueda tener una existencia armónica y salvar el alma.

En la práctica vivir pensando sanar puede ser una condena a muerte, una misión que irrita a los hombres y crea enemistades, pues como señalaba Sócrates, el fin de vivir investigando acerca de cómo alcanza el máximo de virtud es descubrir que el valor humano es digno de poco o nada, de modo que vamos a discutir si vivir pensando en sanar la condición mortal es la condición humana para alcanzar la felicidad.

¿Cuál es la salud, la armonía, la medicina de la humanidad? Se dice y se piensa que es un estado de completo bienestar físico, mental y social, que ante el desequilibrio entre lo valioso y lo peligroso coopera para desarrollar la armonía y hacerlo cada vez mejor aunque no sepa, aunque solo tenga esperanza en el fin feliz, pacífico y seguro de la experiencia. La salud es una promesa, una esperanza. La curación que experimenta la humanidad por ahora es una declaración de paz en la guerra; un compromiso de unión en la desintegración.

Sospechamos que la salud de la humanidad, de la que habla y piensa, la que proyecta y va experimentando es una salud metafísica, que se manifiesta y se oculta, de modo que hay que seguir investigando con ciencia y conciencia para encontrarla, adquirirla y cuidarla.

La intención es seguir pensando como médicos filosóficos para saber cómo es posible conservar el sentido equilibrado entre la certeza de la muerte y la promesa de salud. Así pues, vamos a seguir en guardia y a meditar, porque ya Primo Levi señaló que la condición del valor del salvado no es que salva la vida sino el alma. La condición es resistir a la deshumanización y conservar el valor, pero ya sabemos que esta condición del pensamiento poético es como una pesadilla, como una maldición porque se cumple y vuelve de un modo recurrente porque cumplir bien con ella parece imposible. No obstante, el autor recordaba que aunque estemos abocados a una muerte segura el deber es querer vivir para contarlo.

La condición humana en el experimento mortal es conservar la esperanza en la vida aunque se esté frente a la muerte, porque aunque no tenga sentido desde un punto de vista racional, el ejercicio descubre otro sentido, el sentido de la dignidad, que aunque no es útil a fines de salud es importantísimo como síntoma de un resto de vitalidad, y necesario como instrumento de supervivencia moral. Por tanto, para continuar la historia clínica y cumplir con las condiciones del experimento curativo tenemos que aprender a desarrollar este sentido que frente a la certeza de la muerte no se desanima sino que sigue queriendo vivir. Pero la cuestión que hay que pensar es cómo se transforma el sentido para conocer la enfermedad y conservar la salud en ella. ¿Cómo mantener el equilibrio entre el objetivo científico y el terapéutico?, ¿cómo evitar el riesgo y aumentar el bienestar?, ¿cómo desarrollar el sentido saludable y dirigirnos a la paz, la felicidad y la armonía?

Si seguimos investigando y reflexionando sobre la historia clínica podemos recordar a Emilio Lledó, porque observó y llamó la atención sobre «la ejemplar evolución» en la experiencia de la felicidad que quedó expresada en «la literatura griega». En un primer momento la felicidad dependía de tener bienes materiales. La condición para ser feliz era «encontrar una forma de equilibrio en cosas *reales* que ayudaban a defender y afirmar la vida», pero en el corazón de esta forma de *eudaimonía* se encontraba el *daímon* que «otorga caprichosamente sus dones a los mortales». La felicidad de los griegos tenía una condición «divina, azarosa, radicalmente injusta», no dependía del esfuerzo o de trabajo humano, y por ello operaron una transformación en la historia clínica.

Conscientes de la necesidad que pasa el cuerpo, los griegos aprendieron «la lección de la naturaleza»: «la estructura corporal e indigente de la existencia»: «la estructura real e imprescindible de la corporeidad» que exige su «tributo diario de alimentos». En el desequilibrio comprendieron que alimentar la felicidad era un trabajo diario y prácticamente inútil, porque la felicidad escapaba a los esfuerzos humanos de conservarla. Sin embargo, como recuerda Lledó, al conocer el problema los griegos no se hundieron en la infelicidad, sino que encontraron un equilibrio e hicieron virtud de esa condición que es consciente de la felicidad *daimónica*. Pensando y hablando, haciendo un razonamiento lógico comprendieron que estar colmados de felicidades no era una condición humana, que pudiera cumplir el ser humano dada su estructura corporal e indigente, real e imprescindible, de modo que dedujeron que para lograr la felicidad se debía experimentar «la ausencia de angustia y preocupación por el bien tener». Comprendieron que si la felicidad era tener bienes reales que colmaran las necesidades del cuerpo, para lograr la felicidad la condición era no tener necesidad de bienes reales. Por tanto, concluyeron que no estar preocupados y angustiados por tener bienes era un síntoma de salud, una forma de felicidad.

Lledó supone que gracias a esta evolución, en la indigencia comenzó a surgir «otra forma de felicidad». «Fue naciendo un sentimiento parecido al bienestar pero que no surgía de la seguridad que daban las cosas, aquellos bienes que afirmaban la vida». Los bienes reales ya no preocupaban y ocupaban, y el pensamiento y las palabras «empezaron a descubrir y a describir un mundo más abstracto, más ideal que las cosas». El bienestar que producía no depender del cuerpo evolucionó en un *nuevo bienestar*, porque el pensamiento y la palabra, liberadas del cuerpo necesitado, empezaron a describir un mundo ideal.

«El *bienestar* se transformó en *bienser*. La instalación casi exclusiva en la felicidad que descansaba sobre el mundo de las cosas, se hizo presente en el mundo de los sentimientos. Un sentimiento de paz interior que se conformaba con poco, con poder acallar la voz de la carne que exige el alimento, la luz y el aire para seguir latiendo»<sup>39</sup>.

La evolución de la felicidad en la época clásica fue el salto del «bienestar» al

---

<sup>39</sup> Lledó E. *Elogio de la infelicidad*. Cuatro Ediciones, Madrid, 2005. p. 14

«bienser»; de la felicidad material a la felicidad divina, del «mundo de las cosas» al «mundo de los sentimientos». El bienser, el sentimiento de paz interior, la nueva felicidad se experimentaba cuando se acallaba la vieja y feroz desazón de sentirse hombre; cuando se superaba la indigencia del cuerpo. La nueva felicidad fue trascender la condición mortal con el pensamiento y la palabra. La gran salud de los griegos consistió en apaciguar el cuerpo y el alma teniendo, siendo y estando bien. De modo que vamos a pensar este ejercicio para desarrollar el equilibrio ideal, porque en teoría el ser humano descansa en el alma cuando se despreocupa y no sufre por el cuerpo, y en esa armonía es feliz, pero hay que discutir y poner a prueba este sentido de la humanidad, porque su condición es saltar del mundo de las cosas al mundo de los sentimientos, del cuerpo al alma, de la razón al corazón, pero todavía no hay certeza de si en la trascendencia se pierde o se encuentra la humanidad.

Sospechamos del salto que el superhombre hace para trascender la indigencia a través del pensamiento y la palabra, pues como recordaba Levi, el alma librada de los tormentos del cuerpo experimenta fases de angustia, pesadillas, impulsos inmediatos y violetos de hablar de la deshumanización, del hundimiento, de la indigencia. Por tanto, tenemos que seguir discutiendo si en la práctica es posible mantener una felicidad equilibrada entre el cuerpo y el alma. Tenemos que seguir poniendo a prueba esta lógica del sistema, este salto metafísico, este equilibrio en el desequilibrio, porque en el medio está el abismo de la nada ya experimentado, y como señala Lledó, tal vez la felicidad esté siempre amenazada.

«Tal vez, el sentimiento de equilibrio y sosiego interior esté continuamente amenazado por la consciencia de la miseria, la violencia, la crueldad creciente, que, desde los griegos, ha experimentado la humanidad. Porque, efectivamente, es imposible la felicidad si la mirada descubre, alrededor de la vida individual, la enfermedad social y la corrupción que destroza la vida colectiva (...) Una felicidad amenazada no permite el sosiego y la paz que necesita la consciencia para *ser* feliz. El sueño del equilibrio y la amistad con nosotros mismos está siempre lleno de pesadillas, de insatisfacciones»<sup>40</sup>.

El filósofo reconoce que el sentido del equilibrio es un «sentimiento» que se vuelve

---

<sup>40</sup> Ibídem p 14-5

inestable cuando la mirada descubre lo que hay *más allá*, porque cuando descubre la enfermedad pierde la paz, se inquieta, no se desarrolla en armonía. El equilibrio del sentido del bien es frágil, porque necesita tener la conciencia en paz, por tanto, si despierta y opera descubre lo que ocurre alrededor de la vida individual y se vuelve a desequilibrar.

La condición para ser feliz es saludable y patológica, posible e imposible; es acallar la conciencia y escuchar la conciencia; es sentir y no sentir el dolor. Es oscilar y mantener la armonía entre ser y tener bienestar físico, mental y social. Por tanto, como creía Kierkegaard, tal vez lo que salva es el instante. Como pensaba Nietzsche, tal vez sea la embriaguez de la convalecencia. Como experimentaba Heidegger, tal vez el éxtasis, ¿pues qué es la felicidad, la paz, el bienestar de la humanidad?, ¿qué es la salud, la cura?

El ejercicio clásico (y contemporáneo) para *sentir* estos valores es ser y estar conscientes entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal, pero no preocuparse y angustiarse por cómo alcanzar el bienestar completo sino esperar encontrarlo a través de pensamiento y la palabra. En teoría para experimentar el bienestar y alcanzar la felicidad no se trata de asegurar los bienes reales sino de tener esperanza en los ideales; trascendiendo la indigencia y la necesidad así, yendo más allá del rincón humano. Sin embargo, tenemos que seguir discutiendo este ejercicio saludable de los médicos filosóficos, porque en teoría dicen y piensan cómo experimentar lo saludable, pero no se sabe si al fin el ser humano se encuentra bien, porque muestra síntomas ambiguos; su salud está velada, la paz es interior, la felicidad asombrosa, el contento cuestionable, la seguridad parcial, la conciencia silente, los bienes reales e ideales. Consecuentemente, vamos a seguir investigando al transhumano, al ser humano mejor, al individuo superior que manifiesta la gran salud, porque tiene que ser buscado y examinado para apreciar si desarrolla la armonía y no pierde el equilibrio evaluando constantemente el bien y el mal, la verdad y la vida.

Vamos a seguir pensando qué es lo equilibrado, lo armónico, lo que sana, porque es un concepto evolucionado, elaborado, pensado pero que no llegamos a comprender ni a experimentar del todo. Como sabemos, «el cuidado» es una categoría esencial de la existencia humana, que hay que hacer consciente, a la que hay que estar dispuesto, de la que hay que responsabilizarse, porque el peligro y la salvación son su balanza y su equilibrio, por tanto, como hemos aprendido con los filósofos, pensando bien y con cuidado es como el ser humano se dirige a la curación. Pero vamos comprendiendo que los cuidados que lo



mantienen en la existencia son reales e ideales, materiales y espirituales, sociales e individuales, mundanos y divinos. Aquello de lo que depende la vida y la muerte es humano y no humano, es particular y universal, es conflictivo. La cura es física y metafísica, propia y de la totalidad, de los estados y de los Estados, y ya sabemos que esta doble condición es irreductible. El ser humano la trasciende solo en cierto sentido porque es y está a condición de cuidar precisamente esta herida, esta escisión. Pensemos entonces cómo sería posible corresponder con la condición humana que se afirma y reafirma en la historia clínica, porque Heidegger suponía que «el pensar conduce a la humanidad del ser humano al ámbito donde brota lo salvo», pero en la práctica el pensamiento ha callado y ha caído frente a la ferocidad y frente a la salvación, se ha revelado indiferente y ha perdido el equilibrio. De modo que hay que discutir que a través del pensamiento y la palabra lo recupere y al fin pueda encontrar lo que salva. Pero vamos a pensar lo que es saludable de verdad, porque no se sabe si la salud al fin es una esperanza, una promesa, una búsqueda, una investigación del bien o la ausencia de preocupación, inquietud, necesidad y angustia por el bien.

La salud a partir de 1945 no solo es la ausencia de enfermedades y afecciones sino el completo bienestar, la gran salud que hay que adquirir constantemente, una nueva salud que no solo hay que alegrarse de tener y no padecerla. Por tanto, aprender la evolución ejemplar de los griegos no es suficiente para lograr la felicidad que se proyecta en este momento de la historia. Ahora no solo hay que superar la angustia y la preocupación por los bienes materiales sino que además hay que tener bienestar físico, mental y social. La condición es tener positivamente bienes físicos y metafísicos, así que pensemos si es posible la gran salud.

Heidegger recordaba que la esencial voluntad de vivir del transhombre «no es la licencia para el dominio desordenado de lo arbitrario. Es la ley de una larga cadena de las mayores autosuperaciones, que son las que hacen madurar al hombre para lo ente». El despliegue de la voluntad de poder del superhombre se rige por una ley de superación, y entenderla es la condición para trascender la condición mortal. ¿Pero cómo podemos comprender la ley que hace madurar el entendimiento humano? A través de la gaya ciencia Nietzsche se dirigió a «la humanidad futura» y pronosticó lo que se siente siendo humano:

«Nosotros, los hombres actuales, estamos empezando precisamente ahora a formar, eslabón tras eslabón, la cadena de un sentimiento futuro muy poderoso, y no sabemos apenas lo que hacemos. Casi nos parece como si no se tratase de un nuevo sentimiento,

sino de la mengua de todos los sentimientos viejos. (...) Ser aún como el hombre que tiene un horizonte de milenio ante sí y tras de sí, como el heredero forzoso de toda la nobleza (...) el más noble de todos los viejos nobles y a al mismo tiempo el primogénito de una nueva nobleza que ninguna época ha visto ni soñado: asumir todo esto en la propia alma (...) reunirlo apretadamente en un solo sentimiento (...) Este sentimiento divino se llamaría entonces... ¡humanidad!»<sup>41</sup>.

Para Nietzsche el sentimiento humano es «soportar esta enorme suma de congoja de todo tipo, poder soportarla y, con todo, ser aún el héroe». La gran salud que el filósofo esperaba de la humanidad era que se concienciase y asumiera que tiene que superar la indigencia y conservar la fuerza. La condición era adivinar remedios curativos, aliviar el sufrimiento del enfermo, convertir la debilidad en virtud y despertar la conciencia creadora y recrearse, porque ¡hasta los dioses se mueren! Sin embargo, sospechamos que en la práctica la gran salud falta; hay que buscarla pero el pensamiento no tiene razones para esperarla.

¿Con qué razón pensar en salvar la vida si con razón sabemos que la vida muere?, ¿cómo pensar y hablar para evitar el sufrimiento y aumentar el bienestar?, ¿cómo cumplir con la condición saludable y desarrollar la armonía entre la vida y la muerte? Para intentar responder a estas preguntas vamos a seguir la historia clínica dialogando con George Canguilhem, porque este médico filósofo, reflexionando acerca de si la salud era un concepto vulgar o un concepto científico, concluyó que era una «cuestión filosófica» sobre la que había que seguir discutiendo. A su juicio «la salud no puede ser explicada con teoremas», «se oculta a las exigencias de la contabilidad», es una experiencia existencial, y en esa medida, pensable e impensable. La salud está velada, se presenta y se ausenta, y hay que seguir investigando para encontrarla, porque lo que Canguilhem es que se manifiesta cuando la medicina busca y espera, habla y calla, es paciente y agente, pues «a cuerpo inerte, medicina activa», «a cuerpo dinámico, medicina expectante»<sup>42</sup>.

La medicina, lo que teóricamente sana, es un dialogo entre la vida y la muerte, un debate entre la esperanza y la intervención, entre el objetivo científico y el terapéutico, entre la comprensión de la enfermedad y la búsqueda de lo mejor, entre lo vulgar y lo elevado, entre lo conceptual y lo existencial.

---

<sup>41</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 282

<sup>42</sup> Canguilhem G. *Escritos sobre la medicina*. Amorrortu. Buenos Aires, 2004. p. 18

En el análisis del médico filósofo, la medicina es un silencio expectante y una actividad que investiga continuamente cómo hacer mejor, pero a su juicio también la salud parece ser silenciosa mientras que lo que se manifiesta es la enfermedad. Desde este punto de vista su reflexión coincide con la de Lledó, pero difiere de la prescripción de la OMS, o de los principios éticos de las declaraciones institucionales ya analizadas. Por tanto, tenemos que seguir pensando esta transformación del sentido ético médico, porque prescribe evitar la enfermedad y aumentar el bienestar pero lo que naturalmente siente es que el bienestar es callado y lo que se manifiesta es la enfermedad.

A juicio de Canguilhem «la salud es un objeto ajeno al campo del saber: no hay ciencia de la salud». Para conocer qué es saludable primeramente se trata de tener conciencia, pues la salud es una experiencia distinta a como pensamos. En este sentido, el médico filósofo aporta a la historia clínica una serie de experiencias de la salud que pretenden mostrar que para apreciar, desarrollar y conservar la salud hay que tener un sentido especial.

René Leriche: «la salud es la vida en el silencio de los órganos».

Paul Valéry: «la salud es el estado en el cual las funciones necesarias se realizan insensiblemente o con placer».

Charles Daremberg: «en el estado de salud no se sienten los movimientos de la vida, todas las funciones se realizan en silencio».

Henri Michaux: «como el cuerpo (sus órganos y funciones) fue conocido y develado no por las proezas de los fuertes sino por los desasosiegos de los débiles, de los enfermos, de los inválidos, de los heridos (puesto que la salud es silenciosa y en ella se origina la impresión, inmensamente errónea, de que todo puede darse por descontado), mis enseñantes serán las perturbaciones del espíritu, sus disfunciones».

Denis Diderot: «cuando uno está sano, ninguna parte del cuerpo nos instruye de su existencia; si alguna de ellas nos avisa de esta por medio del dolor, es, con seguridad, porque estamos enfermos; si lo hace por medio del placer, no siempre es cierto que estemos mejor».

Immanuel Kant: «uno puede *sentirse* sano, es decir, juzgar su sensación de bienestar vital, pero jamás puede *saber* que está sano... La ausencia de la sensación (de estar enfermo) no permite al hombre expresar que está sano de otro modo que diciendo estar bien en *apariencia*».

René Descartes: «aunque la salud sea el más grande de todos nuestros bienes que

conciernen al cuerpo, es sin embargo aquél al que dedicamos menos reflexión y con el que menos nos deleitamos. El conocimiento de la verdad es como la salud del alma: una vez que se la posee, no se piensa más en ella»<sup>43</sup>.

Canguilhem sugiere que pensemos, si como supone Descartes, la verdad es como la salud del alma; impensada, indecible, dada por supuesto. Propone recapacitar sobre «la verdad del cuerpo» y el modo en que la podemos conocer y reconocer, porque en su análisis la verdad del cuerpo *escapa*. Experimentar y comprender la salud y la enfermedad es un proceso ambivalente, que desequilibra física y metafísicamente porque obliga a existir entendiendo lo que no tiene nombre, lo que no tiene palabras, lo que es un síntoma instructivo y destructivo, y con esta doble condición de la conciencia ética médica no parece que se pueda desarrollar la armonía. En la historia clínica vamos comprendiendo que la salud no se encuentra, no se escucha, no se conoce; lo que se escucha, se mira y demuestra «eficacia educativa» es la enfermedad. Por tanto, ahora cabría pensar que el trastorno del sentido es experimentar *positivamente* la enfermedad y *negativamente* la salud, porque para mantener el equilibrio habría que pensar bien y discutir si hacia lo que se dirige el sentido es hacia lo saludable o hacia lo patológico. Habría que discutir el progreso y la evolución del sentido saludable porque está expectante y activo, suspendido y operando, latente y latiendo, y con esta doble condición no se sabe si al fin manifiesta síntomas de salud o de enfermedad.

Canguilhem llama la atención sobre el olvido del sentido existencial de la salud cuando la salud se socializa, porque el concepto vulgar se sustituye por el científico, dado que el cuerpo silencioso escapa al cálculo y al aseguramiento. A partir de 1945, la salud es «prueba de no alteración», «su verdad es una seguridad», porque para recuperar el equilibrio hay que empezar a pensar con rigor en la salud. En este momento la verdad del cuerpo es la salud, y ya no se piensa en la enfermedad sino en «salud frágil, precaria, mala». Por tanto, hay que pensar esta conversión del sentido y discutir cómo experimentar, cómo investigar, como conocer la enfermedad y encontrar la salud, porque a juicio de Canguilhem el problema es filosófico, pero la salud *actual* sería «una salud sin idea, sin verdad»; sin experiencia ni sentimiento, sino «medida por los conocimiento biológicos y médicos».

El saber médico conoce el cuerpo por medio de máquinas, cálculos y exámenes, pero

---

<sup>43</sup> Ibídem p. 49-60

a juicio de este médico filósofo no lo conoce existencialmente, de verdad, y en la práctica sigue debatiéndose entre saber lo sano y sentir lo sano; entre «la verdad del cuerpo en el sentido ontológico» y «la verdad en sentido lógico, científico». Por todo ello, Canguilhem pide a la filosofía «que robustezca la hipótesis del concepto vulgar de la salud sin menospreciar el saber médico», y que haga este esfuerzo para mantener el sentido del equilibrio, porque reconoce que aunque «el cuerpo vivido no es un objeto de conocimiento para vivir también hay que conocer». Podemos tener experiencia de lo saludable, pero para tener una verdadera salud hay que aprender a curar la enfermedad. Para encontrar la gran salud «es necesario aprender a conocer lo que son las cosas para cambiarlas».

Como ya sabemos por la Declaración de Helsinki, la condición del experimento es comprender la doble condición del experimento y ser conscientes del objetivo científico y del objetivo terapéutico. Como recordaba Nietzsche, no solo hay que pensar en la verdad sino atreverse a pensar en la salud, en la vida, en el poder, en el crecimiento, en el futuro, pues como también recordaba Primo Levi, en el experimento no solo hay que conservar la vida sino también la personalidad, el alma, la reserva de fuerzas. Así pues, vamos a seguir discutiendo las condiciones del experimento curativo y a pensar si es posible cumplirlas con integridad y experimentar armónicamente la paz y la felicidad.

Vamos a seguir pensando cómo podemos cumplir con la condición saludable, evitar el daño y aumentar el bienestar, porque en la historia clínica hemos comprendido que en teoría la salud es un sentimiento de paz silenciosa y la enfermedad la conciencia que instruye y dirige, pero en la práctica la condición prescrita ha sido buscar y manifestar la salud y silenciar y evitar el daño, la incapacidad y la muerte, de modo que para cumplir bien en el experimento hay que transformar el sentido en cierto sentido, y la cuestión sigue siendo cómo operar sobre el sentido y conservarlo. La cuestión es si podemos experimentar y conocer la verdad del cuerpo y desarrollar la armonía, porque es el ejercicio prescrito pero sospechamos que cumplir la condición excede la voluntad y la inteligencia humana, y aunque al fin se trata de una promesa y una esperanza, tampoco tenemos certeza de poder realizarlas.

La condición humana en el experimento hipotéticamente curativo es ser conscientes de la muerte y no perder la conciencia del deber de querer vivir para contarlo, pero la cuestión sigue siendo cómo podemos realizar esta doble condición. ¿Cómo podemos conservarnos como seres humanos cuando nos encontramos entre la vida y la muerte?

**BELMONT, 1979. LA PROTECCIÓN DE LOS SUJETOS DE INVESTIGACIÓN**

En 1979 el Departamento de Salud, Educación y Bienestar de los Estados Unidos, a través de la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos de la Investigación Biomédica y del Comportamiento, publicó *nuevos* Principios y Normas Éticas para la Protección de Sujetos Humanos de Investigación.

Conscientes de que «la investigación científica ha dado como resultado beneficios sociales substanciales» pero ha planteado «desconcertantes problemas éticos», y sabiendo que «la atención del público» se dirigió «hacia estos temas atraída por los informes de abusos cometidos en los experimentos», el texto se propone formular «principios éticos más amplios» a partir de los que dar «reglas específicas»<sup>44</sup>.

En el Informe Belmont se reconoce que las reglas del Código de Núremberg «son con frecuencia inadecuadas, para que sean aplicadas en situaciones complejas; a veces están en mutuo conflicto y son, con frecuencia, difíciles de interpretar y aplicar». Por tanto, en él se trata de identificar y formular «tres principios o juicios prescritos» que «ayuden a los científicos, a los sujetos, a los revisores y a los ciudadanos interesados a entender los temas éticos inherentes a la investigación con sujetos humanos»

«Estos principios no siempre pueden ser aplicados de tal manera que resuelvan sin lugar a dudas un problema ético particular. Su objetivo es proveer un marco analítico para resolver problemas éticos que se originen en la investigación».

El objetivo del informe es establecer las condiciones para el análisis de los problemas que se originan en la investigación, pues como sabemos, la investigación promete beneficios pero la práctica tiene riesgos. En principio, en la investigación se espera que el bienestar supere el daño, la incapacidad y la muerte, pero al fin no se sabe cómo hacerlo y hay que evaluar continuamente qué es beneficioso y qué arriesgado. En el experimento hay que buscar la salud y conocer la enfermedad, mantener la armonía entre lo valioso y peligroso, y para ello hay que conservar el sentido equilibrado del bien y el mal, porque los problemas que descubre este sentido moral siguen irresueltos. Por ello, en 1979 se va a volver a elaborar

---

<sup>44</sup> Departamento de Salud, Educación y Bienestar. *Principios éticos y pautas para la protección de los seres humanos en la investigación*. Belmont, 1979. En: US Department of Health & Human Services [en línea] <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>

un documento que guíe a la humanidad en la resolución de los conflictos éticos que surgen en el experimento, y en él se va a volver a distinguir investigación y práctica, y a discutir tres principios y normas para aplicarlos. Así pues, vamos a seguir correspondiendo en esta historia clínica y a discutir si la humanidad al fin puede resolver el problema de cómo responder bien al mal y desarrollar la armonía.

Primeramente el informe señala que «es importante distinguir entre la investigación biomédica y del comportamiento y la práctica de una terapia aceptada» para saber «qué actividades deben sufrir revisión para la protección de los sujetos humanos», porque la distinción «es borrosa en parte porque con frecuencia se dan simultáneamente».

La práctica es «una intervención cuyo fin es aumentar el bienestar de un paciente individual y hay motivos razonables para esperar un éxito». La investigación es «una actividad concebida para probar una hipótesis, para permitir que se saquen conclusiones y, a partir de ellas, desarrollar o contribuir al conocimiento generalizable». Pero con frecuencia la práctica que busca aumentar el bienestar es una investigación que trata de desarrollar o contribuir al conocimiento. Con frecuencia el sentido que busca la salud y el sentido que busca la verdad operan, y esto sucede, por ejemplo, cuando una investigación «está diseñada para evaluar la seguridad y eficacia» de una práctica, lo cual «no debe causar confusión acerca de si la actividad requiere o no revisión; la regla general es que si hay algún elemento de investigación en una actividad ésta debe sufrir revisión para protección de los sujetos humanos». Es decir, cualquier investigación debe ser evaluada teniendo en cuenta en cuenta que tiene que aumentar el bienestar y reducir el riesgo para el ser humano. Es decir, toda búsqueda de la verdad tiene que buscar a la vez la salud, el bienestar, el cuidado y la protección de la humanidad. El sentido humano *tiene que* ser sentido moral

Como también quedaba recogido en la Declaración de Helsinki, el objetivo científico ha de subordinarse al objetivo terapéutico, y para ello el objetivo científico ha de ser revisado constantemente para que los riesgos que conlleva realizarlo no superen los beneficios esperado. La dinámica del experimento debe ser tal que las actividades sean investigadas, no para saber «en general», sino para saber cómo aumentar el bienestar. El sentido médico debe dirigirse por la conciencia moral para conocer cómo responder bien a la enfermedad, porque ya sabemos que en el experimento se trata de pensar la deshumanización pero conservar el valor humano y cumplir con el objetivo terapéutico.

«Los procedimientos radicalmente nuevos deberán ser objeto de investigación formal en una fase precoz de modo que se determine si son seguros y efectivos. Es por tanto una responsabilidad de los comités de práctica médica insistir en que una innovación importante sea incorporada a un proyecto formal de investigación».

Tanto las prácticas aceptadas como los procedimientos radicalmente nuevos deben ser investigados para que aseguren la integridad del ser humano, pues ya sabemos que «incluso las mejores intervenciones probadas deben ser evaluadas continuamente para que sean seguras, eficaces, efectivas, accesibles y de calidad». Sabemos que el progreso de la medicina se basa en la investigación acerca de cómo aumentar el beneficio y reducir el daño, porque suponemos que el motor de occidente, la lógica del sistema es experimentar y conocer el dolor y la enfermedad y desarrollar una «excitabilidad intelectual» a partir de la que se aprende lo que es bueno, lo que vale la vida, lo que es mejor. Sin embargo, hay que tomar conciencia de este supuesto equilibrio de las condiciones de existencia, porque suponemos que podemos investigar acerca del malestar y el sufrimiento y desarrollar la armonía pero este hipotético sentido sigue a prueba; sigue pensándose e invocándose pero sin certeza de donde se localiza y cómo se desarrolla. Por tanto, vamos a seguir discutiendo la hipótesis que se piensa y se dice de un modo recurrente en la historia clínica, porque supone que investigar con una planta maldita da frutos benditos; que el objetivo científico tiene que responder al objetivo terapéutico y que el conocimiento de la enfermedad tiene que equilibrarse con una práctica mejor, pero seguimos sospechando de la posibilidad de desarrollar la armonía. No obstante, en teoría el superhombre resistir a la presión de la enfermedad y al fin experimenta esa gran salud que consiste en transformar las debilidades en virtudes y hacer que todo salga mejor. Así pues, vamos a pensar una vez más la posibilidad de mantener el equilibrio pensando la verdad y pensando la salud, conociendo la enfermedad y buscando el bienestar.

El largo ejercicio consiste en elevar la vista hacia conceptos y valores «más sanos» y luego bajarla hasta «el secreto trabajo del instinto de *décadence*». El ejercicio consiste en desarrollar la armonía entre la conciencia feliz y en paz y la conciencia despierta al mundo cambiante. El sentido saludable se prueba manteniendo el equilibrio entre «la óptica del enfermo» y «la plenitud y autoseguridad de la vida rica». La doble condición del experimento es conocer la enfermedad y esperar sanar; estar expectante y activo y mantener el palpito de una vida que muere y expresa tanto lo saludable como lo patológico.



La cuestión entonces es desarrollar un sentido que es capaz de evitar el sufrimiento y el daño y aumentar el bienestar y la felicidad, pero sospechamos que en esta historia el bienestar es silencioso y se oculta mientras que es la enfermedad es lo que se manifiesta y presenta, y no sabemos si este *trastorno del sentido* puede ser curado de tal modo que el bienestar aumente y el dolor se evite. La condición sería transformar radicalmente el sentido, cambiar su naturaleza, pero hay que dudar que así lo conservemos con vida. El experimento de curación obliga a convertir la enfermedad en salud pero para ello parece que hay que acallar la conciencia indigente y escuchar la conciencia feliz y en paz, y el ejercicio parece imposible en la medida en que para mantener la conciencia despierta y que responda bien al mal tiene que *suspender* la paz, la seguridad, la felicidad. Para huir de la inhospitalidad a la cura, la conciencia tiene que esperar y prometer la salud pero no experimentarla efectivamente sino encontrarse en el riesgo, en el proyecto arrojado. Por tanto, es discutible que podamos desarrollar la armonía en estas condiciones y con estas condiciones, pero vamos a seguir discutiendo con los médicos filosóficos que mantienen el equilibrio en el experimento científico-terapéutico y se atreven a pensar en la salud que está silente e inconsciente y a relegar la investigación de una verdad evidente, porque su sentido moral mortal está a prueba de manifestar el valor superior.

La salud prometida aún no se manifiesta con certeza en el sentido humano, así que vamos a seguir investigando y a evaluar cómo podríamos cumplir con la condición de aumentar el beneficio de la humanidad y cooperar con su proyecto saludable.

En el «Informe Belmont» se van a dar «tres principios de nuestra tradición cultural y sus aplicaciones», «para juzgar las acciones humanas» y «justificar prescripciones y evaluaciones». Los tres principios son «el respeto por las personas, la beneficencia y la justicia», que se aplican por medio del «consentimiento informado, la valoración riesgo/beneficio y la selección de los sujetos de investigación». De modo que vamos a discutir si a través de estos procedimientos se cumplen los principios del experimento y la condición moral sana la condición mortal, pues en coherencia con el proyecto de la OMS, en este texto se reafirma que el deber de la salud no solo consiste en evitar el mal sino también en aumentar el bien, es decir, no solo hay que evitar la enfermedad sino alcanzar la salud.

La condición moral fundamental que prescribe el texto es realizar esta operación y no solo evitar el daño sino asegurar el bienestar. Este es el equilibrio saludable.

«Las personas son tratadas éticamente no sólo respetando sus condiciones y protegiéndolas del daño, sino también haciendo esfuerzos para asegurar su bienestar. Tal tratamiento cae bajo el principio de "beneficencia"; este término se entiende a menudo como indicativo de actos de bondad o caridad que sobrepasan lo que es estrictamente obligatorio. Se han formulado dos reglas generales como expresiones complementarias de acciones de beneficencia en este sentido: 1) no hacer daño; 2) aumentar los beneficios y disminuir los posibles daños lo más que sea posible».

El trato ético no solo compromete a evitar el mal sino a esforzarse en hacer el bien positivamente, porque ya sabemos que ahora la armonía no se desarrolla negativamente acallando el dolor del cuerpo sino sobrepasando, trascendiendo la condición mortal y escuchando la conciencia del cuidado, el aprecio por la vida, el sentido del bien.

«Sin embargo, aún para evitar el daño se requiere saber qué es dañino y, en el proceso de obtener esta información, las personas pueden ser expuestas al riesgo del daño. El juramento Hipocrático exige que los médicos beneficien a sus pacientes "de acuerdo a su mejor juicio". Para aprender lo que, de hecho, beneficiará, puede necesitarse exponer las personas al riesgo».

Ya sabemos que de lo que se trata es de mantener el pulso entre el beneficio y el daño, porque la condición moral tiene doble condición, ya que para realizarla y hacer el bien en lugar del mal antes hay que conocer qué es el bien y el mal. Este es el corazón del problema; el conocimiento de la verdad y el conocimiento del bien, y por ahora sigue irresuelto. Por ello, en el Informe se señala que «el problema planteado por estos imperativos es decidir cuándo se justifica buscar ciertos beneficios a pesar de los riesgos implícitos y cuando debería renunciarse a los beneficios a causa de los riesgos». Es decir, el problema es cómo equilibrar en la práctica esta doble condición. ¿Cómo asumir los riesgos y beneficios inherentes a toda experiencia humana? A mi juicio se trata de desarrollar el sentido moral, pero en los textos que vamos analizando, si bien es una condición que está latente, no se menciona explícitamente. El problema del ser humano es desarrollar el sentido moral, porque a través de él apreciar qué es lo bueno y qué es lo malo, y a través de él se conserva en la existencia o no. Sin embargo, en este sentido ha padecido una enfermedad, y aunque no

parece haber perdido del todo el sentido, aunque sigue manifestándose no piensa ni habla del todo. ¿Cómo desarrollamos el sentido moral en esta historia?

En el Informe Belmont se reconoce que mantener el equilibrio entre el riesgo y el beneficio puede dar lugar a conflictos y «elecciones difíciles», porque el equilibrio es un ideal que no se puede realizar por medio de técnicas cuantitativas. Como sospechábamos, para desarrollar la armonía hay que tener un sentido especial, que no cuenta los riesgos y beneficio solo con ciencia sino con conciencia, no solo con razón sino con corazón, no solo con el pensamiento sino también con la poesía.

«Comúnmente se dice que los beneficios y los riesgos deben estar "equilibrados" y que se debe demostrar que están en una "proporción favorable". El carácter metafórico de estos términos llama la atención hacia la dificultad de hacer juicios precisos (...) Sólo infrecuentemente se dispondrá de técnicas cuantitativas para escudriñar los protocolos de investigación; sin embargo, la idea de análisis sistemático y no arbitrario de los riesgos y los beneficios debe ser estimulada hasta donde sea posible; este ideal exige que quienes toman las decisiones sobre la justificación de una investigación sean cabales en el acopio y evaluación de la información acerca de todos los aspectos del proyecto y ponderen sistemáticamente las alternativas».

Como también quedaba recogido en los textos anteriormente analizados, la condición fundamental de la investigación que conoce la enfermedad y busca la salud es que de principio a fin los riesgos e inconvenientes no superen los beneficios y se mantenga el equilibrio, la proporción favorable, la armonía saludable. Sin embargo, lo que se señala en este informe de 1979 es que el equilibrio entre los riesgos y los beneficios es una metáfora, un ideal que evidencia la dificultad de hacer «juicios precisos». En la investigación sólo infrecuentemente se dispondrá de técnicas cuantitativas para valorar los riesgos y beneficios y mantener el equilibrio, pero el ideal debe ser estimulado porque de ello depende que el experimento sea criminal o beneficioso; que esté permitido o prohibido. Ahora bien, ¿cómo apreciar los riesgos y los beneficios y armonizarlos para la conservación del ser humano?

«La valoración requiere organizar con cuidado los datos importantes incluyendo, en algunos casos, maneras alternas de obtener los beneficios que se persiguen con la

investigación. La valoración representa pues una oportunidad y una responsabilidad para coleccionar información sistemática y completa acerca de la investigación propuesta. Para el investigador significa examinar si el proyecto está bien diseñado; para un comité de revisión es un método para determinar si los riesgos a que estarán sometidos los sujetos están justificados; para los futuros sujetos la valoración ayudará a determinar si participan o no».

Comprendemos que la condición fundamental para el progreso de la medicina es que se investigue y se ponga continuamente a prueba la seguridad y eficacia de sus prácticas, pero seguimos dudando acerca de cómo realiza esta condición y cómo se llega a la certeza de qué es lo que asegura eficazmente la salud del ser humano. Ahora sabemos que alcanzar un equilibrio es un ideal, una metáfora, de modo que hay que seguir pensando cómo realizarlo porque de principio a fin esta es la condición para que el experimento sea beneficioso.

«El método de valorar los riesgos debiera ser explícito especialmente cuando no hay alternativa al uso de categorías vagas como pequeño o leve. Debiera también determinarse si las estimaciones del investigador sobre la probabilidad de daño o beneficio, es razonable, al juzgarlo por hechos conocidos o estudios disponibles».

La condición del experimento es que aunque la idea de valorar la bondad y la maldad de la experiencia esté implícita y *como oculta*, debiera hacerse explícita y aclararse en la conciencia. La condición es valorar la investigación e investigar la valoración; determinar si las estimaciones sobre el daño y el beneficio son razonables, porque en la práctica no se cumple la condición de armonizarlas; el equilibrio falta. Sospechamos que la condición humana es desmesurada en la medida en que la (doble) obligación es medir la enfermedad conocida para evitarla y medir la salud inexpressada para conservarla. Pero tenemos que pensar el modo de cumplir con este imperativo, porque no hay método ni técnica, no hay ciencia, sino que para cumplir con el objetivo terapéutico y mantener el equilibrio en la investigación hay que aprender a pensar metafóricamente para expresarlo. Para valorar los riesgos y los beneficios no hay que aplicar la razón sino el corazón, pues qué sea «arriesgado» y qué «beneficioso para la humanidad» es *algo* que se aprecia con un sentido moral impensado e innombrable, que aún se está esclareciendo y desarrollando.

¿Cómo comprendemos y desarrollamos el sentido de tal modo que aprecie qué es beneficioso y qué es arriesgado para el ser humano?, ¿cómo operamos con este sentido?

«El término "riesgo" se refiere a la posibilidad de que ocurra daño. Sin embargo cuando se usan expresiones como "riesgo pequeño" o "riesgo alto" usualmente se refieren (a menudo ambigualmente) tanto la probabilidad de sufrir daño como a la severidad (magnitud) del daño previsto. El término "beneficio" se usa en el contexto de la investigación para referirse a algo de valor positivo relacionado con la salud o el bienestar. A diferencia de "riesgo" "beneficio" no es un término que exprese probabilidades. Riesgo se contrasta apropiadamente con la probabilidad de beneficios y éstos se contrastan apropiadamente con daños más bien que con los riesgos de daños. De acuerdo a ello las llamadas valoraciones de riesgo y beneficio se preocupan de las posibilidades y magnitudes de los posibles daños y beneficios».

Para valorar riesgos y beneficios está la medida cuantitativa «pequeño-grande» y la medida cualitativa «riesgos de daño psicológico, físico, legal, social y económico y los correspondientes beneficios». La valoración de riesgos y beneficios es un requerimiento complejo de la investigación porque el riesgo y el beneficio se valoran en «niveles y grados», en «posibilidades y magnitudes» de que ocurra «algo de valor» relacionado con la salud, el bienestar y el daño. Por tanto, en lo que se refiere a nuestra capacidad de valorar, en el Informe se constata que no tenemos certeza de la medida del valor saludable o patológico, porque lo que es saludable y patológico excede la capacidad de cálculo del sentido humano.

«Los riesgos y los beneficios de la investigación pueden afectar a los sujetos individuales, a sus familias, y a la sociedad en general (o a grupos especiales de tal sociedad). Los códigos anteriores y las regulaciones federales han exigido que los riesgos para los sujetos sean sobrepasados por la suma de los beneficios que se anticipan para el sujeto, si los hay, y el beneficio que se anticipa para la sociedad bajo la forma del conocimiento que se obtendrá con la investigación. La beneficencia exige entonces que protejamos a los sujetos contra el riesgo de daño y también que nos preocupemos acerca de la pérdida de los beneficios sustanciales que podrían ganarse con la investigación».

La condición de la investigación es valorar el experimento de tal modo que el beneficio total supere los riesgos, pero sospechamos de los límites del sentido para cumplir con la condición porque parece que tanto los riesgos como los beneficios son en principio inconmensurables desde el punto de vista humano, que se afana sin éxito en medirlos.

En el Informe se supone que tenemos capacidad de valorar lo que es sentido individual y socialmente, en un sentido físico y metafísico, pero se reconoce que para medirlo no conocemos métodos, ni unidades de medida, ni conceptos. Por tanto, hay que asumir que por ahora nuestra manera de valorar se reduce a «grande y pequeño», pero hay que seguir estimulando el ideal de desarrollar un equilibrio favorable para el ser humano, y la condición para mantener el equilibrio es que recupere la confianza en la vida, que siga esperando la salud, que reconozca los beneficios de la experiencia, que haga el esfuerzo de orientarse en otro sentido distinto al sentido mortal de la vida.

«Las obligaciones de beneficencia afectan a los investigadores como individuos y a la sociedad en general, porque se extienden tanto a los proyectos concretos de investigación como a la empresa global de la investigación. En el caso de los proyectos particulares de los investigadores y los miembros de sus instituciones tienen la obligación de plantearse por anticipado la forma de incrementar al máximo los beneficios y de reducir al mínimo los riesgos que pudieran ocurrir en la investigación. En el caso de la investigación científica en general los miembros de la sociedad ampliada están obligados a reconocer los beneficios y riesgos a más largo plazo que puedan resultar de la mejora del conocimiento y del desarrollo de procedimientos médicos, psicoterapéuticos y sociales novedosos».

La condición de pensar bien tiene que ser cumplida universalmente porque de ella depende que se mantenga el equilibrio con el mal. Sin embargo, para realizarlo no solo se trata de aplicar los principios del Informe Belmont sino de desarrollar el sentido moral. Así pues, vamos a volver discutir la posibilidad de cumplir, porque para ello habría que operar con ciencia y conciencia, con razón y corazón, con sentido ético y médico, moral y mortal, y esta capacidad de cooperación sigue a prueba. Como recordaba Nietzsche, «necesitamos para un nuevo fin también un nuevo medio», pero este medio para apreciar el bienestar y evitar el daño aún no se reconoce y comprende del todo.

### 1.7 LA DIGNIDAD Y LOS DERECHOS

Al seguir la historia clínica comprobamos que la condición para que el experimento sea beneficioso para la humanidad es que se conozca la enfermedad y se mantenga la esperanza en la salud. La condición es apreciar los valores y los peligros y desarrollar la armonía en el cambio. Sin embargo, seguimos dudando que el ser humano puede realizar la condición, porque en el experimento sufría una enfermedad moral y una infección en el alma, y aunque después conserve el sentido se limita a pensarlo y a invocarlo pero sin llegar a expresarlo y realizarlo plenamente. Por tanto, hay que pensar cómo sería posible *curar* el sentido moral y desarrollarlo con *éxito* en el *nuevo* experimento beneficioso, porque ahora sabemos que para ello no hay técnica ni método cuantitativo sino que se trata más bien voluntad y esperanza.

La condición de alcanza la armonía es un ideal y una metáfora, por tanto, para realizarlo no se trata de desarrollar el pensamiento científico sino también el pensamiento poético, pues el objetivo científico deber subordinarse al objetivo terapéutico. Para cumplir con la condición humana en esta historia no solo hay que tener ciencia sino también conciencia. Como señalaba Primo Levi, en el experimento la condición fundamental no es salvar la vida sino el alma, porque es a través de ella como podemos seguir apreciando la vida. Como también señalaba Simone Weil, si no hacemos este «esfuerzo orientado» nos volvemos locos en el sentido médico de la palabra. Ahora bien, ¿cómo podemos realizar esta condición de seguir pensando en la curación aunque sepamos que morimos?, ¿cómo podemos seguir dirigiéndonos a la paz, la felicidad y la armonía evitando el daño y el riesgo?

Vamos a seguir investigando y discutiendo cómo se resuelve este conflicto en la historia clínica porque en teoría para realizarlo solo hay que querer. Como señala Albert Camus; «el error es creer que existen condiciones para la felicidad. Lo único que cuenta es la voluntad de ser feliz, algo así como una conciencia enorme, siempre presente»<sup>45</sup>.

Como también señaló Kant, para alcanza la felicidad «los talentos del espíritu son buenos pero pueden llegar a ser malos y dañinos si la voluntad que debe hacer uso de estos dones de la naturaleza no es buena». Para el filósofo «la ineludible condición que nos hace dignos de ser felices» es «la buena voluntad».

---

<sup>45</sup> Camus A. *La muerte Feliz*. Alianza, Madrid, 2014. p. 151

«Aunque faltase completamente a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y solo quedase la buena voluntad (desde luego no como mero deseo sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder) aun así esa buena voluntad brillaría por sí misma como una joya, como algo que por sí mismo posee pleno valor»<sup>46</sup>.

Como también suponía Nietzsche, y como se supuso en el Código de Núremberg, la primera condición para alcanzar el bienestar es tener voluntad, pues como ahora señala Kant, «la voluntad es buena por el querer, es decir, en sí misma». La bondad de la voluntad no consiste en lograr sus propósitos sino en quererlos, pues «no existe lo puramente bueno sino la buena voluntad». «Nada puede ser considerado bueno sin restricción excepto una buena voluntad». No obstante, Kant va a recordar que «el problema de determinar con seguridad y universalidad qué acción fomenta la felicidad de un ser racional es totalmente irresoluble» porque «la felicidad no es un ideal de la razón sino de la imaginación».

«Si en un ser dotado de razón y de voluntad el propio fin de la naturaleza fuera su conservación, su mejoramiento y, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura como la encargada de llevar a cabo su propósito (...) Encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir, con tal de que sean suficientemente sinceros para confesarlo, cierto grado de *misología* u odio a la razón, porque tras hacer un balance de todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de todas las artes del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias (que al fin y al cabo les parece un lujo del entendimiento), hallan, sin embargo, que se han echado encima más penas que felicidad hayan podido ganar»<sup>47</sup>.

A juicio de Kant la razón no dirige a la felicidad porque al hacer balance comprueba que las penas son mayores, de modo que su «otro propósito mucho más digno» es mantener el equilibrio cooperando con el corazón, con el querer, con la buena voluntad.

---

<sup>46</sup> Kant E. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza, Madrid, 2004. p. 85

<sup>47</sup> *Ibidem*. p. 89, 55



«El destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual sentido, como *medio*, sino buena *en sí misma* (...) La razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundamentación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción especial; la que nace de la realización de un fin determinado solamente por la razón, aunque ello tenga que ir unido a algún perjuicio para los fines de la inclinación»<sup>48</sup>.

También en la jerarquía axiológica del filósofo el objetivo de la razón es cumplir con el objetivo moral y realizar la voluntad que quiere la felicidad, y aunque la razón no comprenda el propósito, su destino es producir este querer. La razón tiene que fundamentar la voluntad de ser feliz, pues la distinción de la voluntad que se fundamenta en la razón es la distinción entre «el amor práctico» y «el amor patológico» que guía el querer. «Asegurar la felicidad es un deber y una poderosísima e íntima inclinación», pero solo cuando se cumple por deber «la conducta tiene verdadero valor moral».

«Conservar la propia vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interno, y la máxima que rige ese cuidado carece de contenido moral. Conservan su vida en conformidad con el deber, pero no *por deber*. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo fuerte y sintiendo más indignación que apocamiento, y aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla solo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral». «Ser benéfico en la medida de lo posible es un deber».<sup>49</sup>

Ser felices no es una inclinación sino un deber; no un querer irracional sino un ideal de la imaginación que quiere la voluntad y fundamenta la razón para conservar la vida. Ahora bien, ¿la razón comprende el deber de ser feliz que quiere el ser humano? ¿Cómo fundamenta la razón el deber de ser feliz? ¿Cómo sirve el objetivo científico al terapéutico? ¿Cómo pensar en la verdad y en la salud?

---

<sup>48</sup> Ibídem p. 58

<sup>49</sup> Ibídem p. 60

Kant supone que si en el ser humano cada facultad realizara el fin que se ha dado a sí misma se mantendría la dignidad y se alcanzaría la felicidad. Supone que la voluntad posee valor solo con querer y que la razón encuentra satisfacción solo cumpliendo un fin comprendido por ella misma, pues piensa que «la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional». A su juicio «el principio de autonomía es el único principio moral». «El bien supremo y absoluto», «el bien moral» es «la voluntad de un ser racional» que deriva las acciones a partir de las leyes que él mismo se representa y no elige nada más que lo que reconoce como prácticamente necesario. Desde este punto de vista, el deber consiste en respetar la dignidad del ser racional que se da sus propias metas, pues «la dignidad del ser racional consiste en no obedecer otra ley que aquella que se da a sí mismo». Para Kant «la grandeza de la voluntad» consiste en tomar como precepto el respeto a la idea de la dignidad del hombre racional que se da sus propios fines. Por tanto, «la moralidad y la humanidad en cuanto que es capaz de moralidad son lo único que posee dignidad»

«La moralidad es aquella condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo». «La moralidad es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad».<sup>50</sup>

La moralidad y la humanidad son las condiciones de posibilidad para que el ser humano respete la dignidad de darse sus propios fines y cumpla con el deber de ser feliz, porque solo en este ámbito puede cumplir con un fin distinto de la muerte. Pero Kant se pregunta: «¿cómo es posible el imperativo de moralidad?». ¿Cómo es posible cumplir con el deber de ser feliz?, ¿cómo es posible respetar la dignidad, la moralidad, la humanidad? Se supone que todo ser humano *quiere* cumplir con el deber de ser feliz, de modo que la condición para alcanzar finalmente la morada feliz es que cada ser humano cumpla «la ley universal». ¿Pero en la práctica se cumple el deber que él mismo se ha prescrito?

«Los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como simples medios sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismos. Entonces nace de aquí un enlace sistemático de los

---

<sup>50</sup> Ibídem p. 112-8

seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, puesto que esas leyes se proponen relacionar a esos seres como fines y medios, muy bien puede llamarse un reino de los fines, aunque, desde luego, solo en la idea»<sup>51</sup>.

La ley que enlaza a los seres humanos y los considera fines dados por su propia razón es un ideal, y como ya intuíamos, en la práctica no se realiza «el reino de los fines» o el ámbito de la moralidad en el que la humanidad determina su propio destino feliz. En la práctica no se realiza, porque la razón tiene una «limitación esencial», pues no puede conocer «la necesidad de lo que existe o sucede ni de lo que debe suceder», ni «la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral».

«Si la razón emprendiera la tarea de explicar cómo puede ser práctica la razón pura, que vendría a ser lo mismo que explicar cómo es posible la libertad, entonces traspasaría todos sus límites. (...) La libertad no cabe concebirla ni conocerla, sino que solo vale como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad; una facultad de decidirse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón, independientemente de los instintos naturales. El concepto de un mundo inteligible no es más que un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pesarse a sí misma como práctica»<sup>52</sup>.

La libertad del ser humano racional que se da sus propios fines y actúa conforme a ellos es una idea, pero lo que propone Kant es pensar cómo este producto de la razón que sirve a la voluntad puede realizarse como fin en la práctica, porque señala que «ni la práctica ni la teoría encontrarán paz y sosiego más que en una crítica completa de la razón pura»<sup>53</sup>. Solo investigando los límites de la razón pura se sabrá cómo operar con la razón práctica, esto es, con la voluntad, y solo entonces se podrá alcanzar el fin feliz y en paz. ¿Pero cómo salir de este «callejón sin salida»? No parece posible. La esencia del ser humano con razón y voluntad es debatirse entre la razón y el corazón, entre querer y poder, entre el fin elegido y el fin impuesto, entre el objetivo científico y el terapéutico; entre verdad y la salud, entre «el principio de moralidad» y «el principio de felicidad».

---

<sup>51</sup> Ibídem p. 111

<sup>52</sup> Ibídem p. 147

<sup>53</sup> Ibídem p. 70

Pensando y hablando el ser humano sigue en conflicto, pues se pone el deber de ser feliz pero no lo sabe cumplir. La condición de sanar no se cumple en la práctica. Para curar el dolor de la muerte hay que dar un salto al ámbito moral, al mundo de los sentimientos, a una experiencia en la que el bienestar sea superior, pero esta meta-física no se logra. Por voluntad el ser humano se da a sí mismo el imperativo de la curación, pero en la práctica la razón no es capaz de realizarlo, por ello, a juicio de Kant el límite de la razón y su propósito más digno es producir «una buena voluntad», porque aunque no logre sus objetivos, lo que le da valor es quererlo. Por tanto, la propuesta del filósofo es respetar la voluntad de ser feliz y pensar el modo en que la razón puede servir a este propósito, porque en la correspondencia de la razón pura y la razón práctica sería posible orientarse en el pensamiento y llegar al fin propuesto, aunque ahora haya que tomar conciencia de los límites del sentido humano.

«Es una desgracia que el concepto de felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir de una manera bien definida y sin contradicción lo que propiamente quiere y desea. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos, es decir, que tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que un ser, por muy perspicaz y poderoso que sea, siendo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este sentido (...) Nadie es capaz de determinar con plena certeza mediante un principio cualquiera qué es lo que le haría verdaderamente feliz, porque para eso se necesitaría una sabiduría absoluta. Así pues, para ser feliz no cabe obrar por principios determinados sino solo por consejos empíricos»<sup>54</sup>.

Para alcanzar la felicidad y el máximo bienestar se exigiría una sabiduría absoluta que conozca lo que se quiere, por eso, en la práctica es imposible que el ser humano finito alcance la felicidad. Nadie es capaz de determinar con plena certeza qué es lo que le haría verdaderamente feliz, de modo que los elementos de la idea de felicidad tienen que derivarse de la experiencia. Lo que hace feliz al ser humano tiene que probarse porque no hay un conocimiento a priori de lo que se quiere. No existe técnica ni método cuantitativo para medir

---

<sup>54</sup> Ibídem p. 88

las bondades y maldades de la experiencia, de modo que para alcanzar el fin equilibrado no se trata de cumplir los principios sino de seguir los consejos. Kant señala una fórmula para el obrar humano que cumple con la ley que le es propia y realiza el ideal de la buena voluntad:

«Con el objeto de saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno me basta con preguntar ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal?». «¿Cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad para que esta pueda llamarse, sin ninguna restricción, absolutamente buena? Yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal»<sup>55</sup>.

El consejo que Kant nos da para ser felices es que la razón produzca una buena voluntad que nos haga dignos de alcanzarla, y para ello se trata de que comprenda que la ley que tiene que cumplir es tratarse a sí mismo y a todos los demás nunca como simples medios sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismos. Es decir, el ser humano tiene que querer relacionarse con el ser humano *como si* su finalidad fuera ser feliz, no solo ser un medio para lograrla, pues cumpliendo esta ley universal del querer que caracteriza a la humanidad, los seres humanos podrían enlazarse por medio de leyes objetivas comunes y alcanzar la morada esperaba.

«Con este compás en la mano se sabe distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es bien, qué es mal, qué es conforme al deber o contrario al deber. No hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. La verdad es que podía haberse sospechado esto de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer, y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más común»<sup>56</sup>.

La regla, la medida, la métrica que Kant señala para probar la bondad del obrar humano es que responda a un querer universal. Si no podemos querer que lo que hacemos se realice universalmente, a juicio de Kant nuestra máxima no es buena, ni virtuosa. Por el

---

<sup>55</sup> Ibídem p. 67, 65

<sup>56</sup> Ibídem p. 68

contrario, si obramos conforme al deber y cumplimos con el imperativo de querer para uno mismo y para toda la humanidad el fin común, reinará la felicidad y mantendremos la dignidad. ¿Pero se puede pasar esta prueba que obliga a universalizar el querer? ¿Podemos realizar el imperativo de actuar solo si nuestra máxima puede ser la máxima de una ley universal? ¿Puede el ser humano enlazarse de este modo y conservar la dignidad? Por ahora parece que solo en la idea, porque aunque podemos apreciar la facultad práctica de juzgar que propone Kant, hay que cuestionar que haya que querer solo lo que se quiere universalmente. Hay que discutir que cumpliendo con el fin que en teoría quiere toda la humanidad se logre la morada feliz, en paz, en armonía, pues no hay certeza de qué es lo que quiere la humanidad.

Primo Levi nos recordaba que en la práctica «la piedad y la brutalidad pueden coexistir, en el mismo individuo y en el mismo momento, contra toda lógica». Y señalaba que la compasión era algo intermitente, que no se dirigía a todo el universo sino a «individuos singulares: al ser humano de carne y hueso que tenemos ante nosotros, al alcance de nuestros sentimientos», porque «si pudiésemos yuviésemos que experimentar los sufrimientos de todo el mundo no podríamos vivir».

Desde este punto de vista, tanto en la teoría como en la práctica hay que seguir poniendo a prueba las bondades del sentido humano, porque en la historia clínica lo que se viene mostrando son los límites de razón-co-razón para alcanzar la meta-física feliz. En la historia hemos comprendido que la condición de conservar el mundo moral propio y resistir a la deshumanización es una meta-física que alcanza poquísimos individuos superiores.

Aun así seguimos con el compromiso de estimular el ideal de alcanzar el equilibrio y con la voluntad de encontrar la salud que se espera del ser humano, sin embargo, el problema que ahora reconocemos con Kant es el problema de la libertad del fin humano, pues aunque el fin debe ser feliz, querido, dirigido racionalmente, el fin también es inconmensurable, enigmático, libre. Sabemos que hay que comprometerse y mantener la esperanza en alcanza el fin mejor, pero también sabemos que no hay técnicas ni métodos para lograrlo. Kant ha señalado que la facultad humana de elegir darse sus propios fines entra dentro del ámbito de la libertad, pero la libertad es incognoscible, y opera en el ser humano que cree tener conciencia de una voluntad. A su juicio, el mundo inteligible es un supuesto que la razón se da para ser práctica, de modo que el salto a las posibilidades de la existencia que hace el ser humano que se cree libre no se impulsa en una idea razonable sino que excede la razón y

entra dentro del ámbito de la imaginación y de la voluntad. ¿Cómo dar entonces el salto que proyecta convertir el fin humano si el fin humano es tan cuestionable? Si no hay certeza de que el sentido humano dirija a la felicidad, ¿cómo seguir operando con el sentido humano?

En esta historia se ha prescrito que la razón coopere con el corazón para producir una buena voluntad que haga al ser humano digno de ser feliz. Por tanto, vamos a aprender a pensar de un modo especial y a seguir mirado, escuchando, cuestionando la condición mortal y haciendo algo mejor, porque si no sabemos que el dolor emergerá de la nada. Si no nos resolvemos a salir del estado de perdido y mantenemos la esperanza en la salud, la conciencia revelará la inhospitalidad y nos hará angustiarnos de nuevo. Así pues, aunque somos libres de elegir darnos nuestro propio fin (feliz), parece que *hay que* hacer este esfuerzo orientador y querer lo que se quiere universalmente, porque podemos pensar que aunque al fin no podamos realizarlo plenamente su valor estará en quererlo.

Sigamos entonces reconociendo el valor de los seres humanos aunque en la investigación los riegos sean mayores, pues hay que pensar cómo realizar el imperativo de la felicidad aunque sepamos que hay que reconocer que no se sabe. En cualquier caso vamos a seguir en la tensión, en el conflicto del ser humano mortal que quiere sanar y ser feliz, porque ahora sabemos que la condición humana es emplear la razón para producir, comprender y fundamentar este ideal de la imaginación. En este momento de la historia resulta evidente que hay que seguir con el dialogo de pensamiento y poesía, entre el objetivo científico y el terapéutico, entre la experiencia de ser nada y la experiencia sagrada, pensando en la verdad y en la vida. Hay que seguir el dialogo paciente y saludable y tratar de conservar el valor del sentido humano en el trance, para que en la experiencia se desarrolle la saludable armonía.

Nuestro objetivo es cumplir con tal condición saludable que el bienestar supere los riesgos del experimento, y para ello hemos ido aprendiendo que se trata de que la razón sirva a la voluntad. Así que vamos a seguir en esta lógica, porque aunque no conozcamos métodos ni técnicas cuantitativas para realizarla y desarrollar un equilibrio favorable para el ser humano, la condición es seguir estimulando este ideal y pensar metafóricamente para conservarlo a través de las palabras. Pensamos entonces cómo escuchando el co-razón y manteniéndole el pulso podríamos realizar la dignidad del ser humano que consiste en desarrollarse en armonía.

**OVIEDO, 1997. LA PROTECCIÓN DEL SER HUMANO DE LAS APLICACIONES BIOMÉDICAS**

En el 1997 los Estados miembros del Consejo de Europa firmaron en Oviedo el Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y la Dignidad del Ser Humano con Respecto a las Aplicaciones de la Biología y la Medicina<sup>57</sup>. Así pues, con la intención de seguir la historia clínica voy a analizar este texto en el que la humanidad sigue expresando su compromiso con conservar la vida y la personalidad del ser humano y protegerlo no solo de la muerte y la enfermedad sino también de la investigación, el conocimiento y la medicina.

El objetivo del epígrafe va a ser analizar y discutir las propuestas que en el Convenio de Oviedo se ofrecen con el fin de asegurar la dignidad y los derechos humanos en el curso de la investigación acerca de qué es beneficioso y qué dañino, pues como nos recordaban tanto Sócrates como Primo Levi, la condición del experimento es no perder el alma, y hay que recordar esta condición porque se olvida, porque no se cumple del todo. Por tanto, vamos a pensar bien cómo cumplir la condición, porque si en este momento de la historia se sigue reafirmando que el deber es proteger la personalidad del ser humano, ya no solo de la enfermedad sino también de los experimentos e investigaciones que la tratan, si seguimos pensando y diciendo cómo protegernos cuando nos encontramos entre la vida y la muerte es porque todavía no hemos superado este problema.

Nuestro hipotético valor excepcional sigue a prueba; sospechamos que la condición humana de trascender la condición mortal y conservar la humanidad sigue sin cumplirse plenamente, así que vamos a seguir pensando esta condición y discutiendo si podríamos y cómo podríamos cumplirla, porque ya sabemos que la operación es compleja, pues no solo se trata de sobrevivir sino de sobrevivir moralmente. La condición en la historia clínica no es salvar la vida sino la dignidad y los derechos humanos, de modo que vamos a analizar cómo, en este momento, el Consejo de Europa se propone hacerlo al redactar y aprobar el Convenio de Oviedo.

El preámbulo del Convenio dice así:

«Considerando que la finalidad del Consejo de Europa es la de conseguir una unión más estrecha entre sus miembros y que uno de los medios para lograr dicha finalidad

---

<sup>57</sup> Consejo de Europa. *Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina*. Oviedo, 4 de abril de 1997. Aprobado y ratificado por el Gobierno de España el 23 de julio de 1999. En: Boletín Oficial del Estado [en línea] [https://www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=BOE-A-1999-20638](https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1999-20638)



es la salvaguardia y el fomento de los derechos humanos y de las libertades fundamentales;

Conscientes de los rápidos avances de la biología y la medicina,

Convencidos de la necesidad de respetar al ser humano a la vez como persona y como perteneciente a la especie humana y reconociendo la importancia de garantizar su dignidad;

Conscientes de las acciones que podrían poner en peligro la dignidad humana mediante una práctica inadecuada de la biología y la medicina;

Afirmando que los progresos en la biología y la medicina deben ser aprovechados en favor de las generaciones presentes y futuras;

Subrayando la necesidad de una cooperación internacional para que toda la Humanidad pueda beneficiarse de las aportaciones de la biología y la medicina;

Reconociendo la importancia de promover un debate público sobre las cuestiones planteadas por la aplicación de la biología y la medicina y sobre las respuestas que deba darse a las mismas;

Deseosos de recordar a cada miembro del cuerpo social sus derechos y responsabilidades;

Decididos a adoptar las medidas adecuadas, en el ámbito de las aplicaciones de la biología y la medicina, para garantizar la dignidad del ser humano y los derechos y libertades fundamentales de la persona»

Los Estados miembros del Consejo de Europa convienen que para cumplir con su finalidad de lograr una unión más estrecha entre los miembros, van a desarrollar un medio para realizarlo, que es la salvaguardia y el fomento de los derechos y las libertades del ser humano. Convencidos de la necesidad de respetar la personalidad y la vida humana, y habiendo tomado conciencia de que los rápidos avances de la biología y la medicina, siendo practicados inadecuadamente podrían poner en peligro su dignidad, vienen a reafirmar el deber de un progreso aprovechado en favor de las generaciones presentes y futuras. Por ello subrayan la necesidad de la cooperación internacional con el fin de extender los beneficios de la biomedicina a toda la humanidad; reconocen la importancia de promover un debate sobre las cuestiones y respuestas planteadas; recuerdan a cada miembro del cuerpo social sus derechos y responsabilidades; y deciden adoptar las medidas adecuadas para garantizar la dignidad, los derechos y las libertades de las personas.

En el Convenio de Oviedo el Consejo de Europa sigue comprometido con continuar debatiendo y escribiendo esta historia clínica, pues su objetivo es que durante los experimentos y las investigaciones se conserve la dignidad del ser humano. En este texto la intención es que toda la humanidad asuma sus responsabilidades y cumpla con sus derechos, para que a través de la cooperación y el dialogo ente seres humanos dignos, se logre evitar el sufrimiento y el daño y se asegure el bienestar presente y futuro.

En este momento la humanidad sigue comprometida con el proyecto de curación, y en él la condición sigue siendo evitar el peligro y respetar la dignidad humana y favorecer su bienestar. Sin embargo, tenemos que seguir pensando cómo es posible lograr esta «proporción favorable», pues como ya sabemos es un ideal, de modo que tenemos que discutir si se puede realizar cooperando, debatiendo, preguntando, respondiendo, asumiendo responsabilidades y tomando medidas. Tenemos que discutirlo porque seguimos dudando del sentido humano, pues en teoría distingue lo beneficioso y lo dañino pero en la práctica sufre una enfermedad en este sentido. Seguimos dudando que a través de la cooperación de «el que da y recibe, la fuerza agresiva y la defensiva, el carácter que investiga y el que ofrece información» sea posible extender el bienestar a toda la humanidad. En teoría este es nuestro deber y nuestra responsabilidad, pero en la práctica sabemos que no es sencillo realizarlo.

Por tanto, vamos a ir analizando las disposiciones generales del Convenio y discutir cómo se podrían realizar sus objetivos y desarrollar la armonía saludable.

#### Artículo 1. Objeto y finalidad.

«Las Partes en el presente Convenio protegerán al ser humano en su dignidad y su identidad y garantizarán a toda persona, sin discriminación alguna, el respeto a su integridad y a sus demás derechos y libertades fundamentales con respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina».

#### Artículo 2. Primacía del ser humano.

«El interés y el bienestar del ser humano deberán prevalecer sobre el interés exclusivo de la sociedad o de la ciencia».

#### Artículo 3. Acceso equitativo a los beneficios de la sanidad.

«Las Partes, teniendo en cuenta las necesidades de la sanidad y los recursos disponibles, adoptarán las medidas adecuadas con el fin de garantizar, dentro de su

ámbito jurisdiccional, un acceso equitativo a una atención sanitaria de calidad apropiada».

Artículo 4. Obligaciones profesionales y normas de conducta.

«Toda intervención en el ámbito de la sanidad, comprendida la investigación, deberá efectuarse dentro del respeto a las normas y obligaciones profesionales, así como a las normas de conducta aplicables en cada caso».

El objetivo general del Convenio es proteger de las aplicaciones biomédicas la dignidad y la identidad del ser humano, así como garantizar el respeto a su integridad y a sus demás derechos y libertades. En el texto vuelve a reafirmarse el compromiso con el desarrollo armónico del ser humano, no solo con su mundo sino también con otros seres humanos. A este respecto se prescribe tener en cuenta las necesidades y recursos disponibles para garantizar el acceso equitativo a la atención sanitaria de calidad, y se recuerda el principio de que el bienestar y el interés del ser humano prevalezcan sobre la ciencia y la sociedad. Por tanto, la idea que se reafirma es que la práctica y la investigación debe efectuarse dentro de las normas convenidas.

La condición que se sigue poniendo la humanidad en esta historia sigue siendo orientar su sentido para que no solo se dirija por los rápidos avances de la biología y la medicina, sino para que sea consciente de sus aplicaciones e investigaciones inadecuadas, y asuma la responsabilidad de proteger y garantizar su identidad, su integridad y su dignidad. Es decir, la condición del ser humano sigue siendo protegerse del proyecto de conocer la vida y buscar la curación, porque ya sabe por experiencia que es arriesgado, peligroso, mortal, y en este momento de la historia está tomando conciencia de que en él lo fundamental no es proteger la vida en general sino primeramente la vida humana. El objetivo principal del proyecto debe ser proteger el valor moral por encima del valor biológico o médico del ser humano. Sin embargo, la cuestión que también hay que seguir pensando es cómo podemos cumplir con esta condición moral, porque el sentido que en teoría puede hacerlo parece que sigue manifestándose de un modo silente e inconsciente.

La cuestión que tenemos que seguir pensando es cómo podemos realizar en la práctica la responsabilidad de asegurar la dignidad, los derechos y las libertades del ser humano en esta historia clínica. Tenemos que pensar cómo hacer que prevalezca el bienestar del ser humano sobre el interés exclusivo de la ciencia y la sociedad; cómo lograr un

desarrollo saludable para toda la humanidad; cómo desarrollar la técnica y la investigación dentro de unas normas que protejan sus valores. ¿Cómo desarrollarse en armonía? En principio no tenemos certeza de si es posible realizar esta «proporción favorable» para el ser humano, porque con razón no sabemos la manera de protegerlo completamente si la biología y la medicina, que tendrían que protegerlo, se revelan aquello de lo que hay que protegerle. No sabemos cómo hacer prevalecer el bienestar del ser humano, si la ciencia y la sociedad que debería subordinarse a él, parecen tener su propia naturaleza y condición. Todavía no sabemos cómo desarrollar la armonía en el mundo, ni tampoco cómo desarrollarla dentro de la humanidad, pues se trataría de tener en cuenta las necesidades de todos y recursos disponibles con el fin de garantizar un cuidado equitativo y universal, pero para todo ello habría que tener una «conciencia enorme» y una «sabiduría absoluta».

La humanidad sigue a prueba de demostrar este valor excepcional con el que se compromete, y lo que todavía no sabemos es si podrá realizarlo sin ayuda divina. Me atrevo a decir que ni el ser humano solo, ni en sociedad, ni con la ayuda exclusiva de la ciencia va a poder, pero es posible que si pueda con toda la humanidad; en dialogo, debatiendo, preguntando, respondiendo y cooperando. Es posible que así como se viene pensando realice su valor, pero vamos a seguir la historia clínica para discutirlo, porque en este momento la humanidad parece que quiere hacerse responsable de ella para asegurarse a sí mismo, pero como pronosticaban Nietzsche y Heidegger para lograrlo hay que pensar de modo especial.

Sigamos pensando entonces, porque en el Convenio de Oviedo se propone asegurar la personalidad del ser humano cumpliendo con los principios de respeto, beneficencia y justicia, pero ahora sabemos que para lograr este fin no solo hay que tener razón sino también corazón, no solo ciencia sino también conciencia. Como sabemos por Kant, para cumplir con el fin de la OMS, que es lograr la felicidad, las relaciones armoniosas y la seguridad, no se trata de actuar por principios sino de comprender los elementos que componen dicho fin a partir de la experiencia. Hay que pensar entonces lo que sabemos por experiencia de estos temas. ¿Qué nos dice la experiencia acerca del modo en que durante la investigación y experimentación debemos asegurar el bienestar, la dignidad, el derecho, la libertad, la integridad y la identidad del ser humano? A este respecto, primeramente Nietzsche ha señalado la necesidad de un nuevo medio para este nuevo fin, y es «la gaya ciencia», que no solo se atreve a pensar en la verdad sino también en la salud, que no solo es ciencia sino

también arte, que no solo es medicina sino también filosofía. El filósofo esperaba que en el futuro se desarrollara esta «ciencia de la conciencia», y como hemos ido analizando, en el futuro parece que se está desarrollando aunque sea lentamente.

Si recordamos, en la Declaración de Helsinki la condición fundamental era que el objetivo científico no superará al objetivo terapéutico, que la búsqueda de la verdad sirviera para asegurar la salud, y para ello, aunque se prescribía monitorear, evaluar y documentar continuamente los riesgos y beneficios, se abría la posibilidad a investigar, no a partir de certezas sino movidos por la esperanza. Con el fin de desarrollar la armonía, al final de esta Declaración se permitía experimentar si se tenían esperanzas de salvar la vida o restaurar la salud. De un modo parecido, en el Informe Belmont, para cumplir con el imperativo moral, que no solo era evitar el daño sino hacer esfuerzos por asegurar el bienestar, se reconocía que no había técnicas cuantitativas y que no se podía hacer juicios precisos, sino que este equilibrio era un ideal, una metáfora, que no se dominaba pero que había que estimular. Es decir, en ambos textos la prescripción de lograr la armonía y la proporción favorable para el ser humano era, como suponía Kant, un ideal de la imaginación y no de la razón; una esperanza, una metáfora que no había que estimular, investigar, valorar.

Por tanto, lo que nos dice la experiencia es que para cumplir con el fin de desarrollarnos como seres humanos en armonía con el mundo cambiante y conservar nuestra personalidad, la condición es pensar con un sentido que aprecia los ideales y las metáforas, y es capaz de dirigirse al bienestar separado del sufrimiento y el daño. ¿Pero qué sentido es este? Hay que seguir investigándolo y analizar si la humanidad lo va desarrollando en la historia, porque aunque se va mostrando, por ahora sigue siendo inaudito, impensado.

En las declaraciones, convenios, cartas, informes y legislaciones que van apareciendo en la historia clínica después del experimento mortal se prescribe cuidar y cultivar este sentido del bien y del mal pero no se piensa ni se dice explícitamente que se trata del sentido moral. En estos textos se prescribe estimular el ideal de la armonía universal, cooperar, debatir, evaluar, conservar el compromiso y la esperanza, pero no se piensa ni se dice claramente que para ello también se necesita el arte, la filosofía, la poesía, la religión. Se prescribe un pensamiento distinto al científico-técnico pero no se dice claramente qué valor tendría que tener este pensamiento, se limita a sugerirlo. Por tanto, en este momento parece

que todavía no hemos tomado plena conciencia de cómo cumplir con el desarrollo saludable ni con la dignidad, la identidad, la integridad, los derechos y las libertades del ser humano.

¿Cómo se propone asegurar estos valores en el Convenio de Oviedo? Vamos a ir analizándolo, pero *a grosso modo*, para mantener el sentido equilibrado entre el daño y el bienestar, se prescribe realizar solo lo que consiente y desea el ser humano libre e informado y se prohíbe toda investigación y experimento que no sea terapéutico. Es decir, se prohíbe todo lo que se piensa que es malo y se permite todo lo que se sabe que es bueno.

Artículo 5. Regla general.

«Una intervención en el ámbito de la sanidad sólo podrá efectuarse después de que la persona afectada haya dado su libre e informado consentimiento. Dicha persona deberá recibir previamente una información adecuada acerca de la finalidad y la naturaleza de la intervención, así como sobre sus riesgos y consecuencias. En cualquier momento la persona afectada podrá retirar libremente su consentimiento».

Artículo 9. Deseos expresados anteriormente.

«Serán tomados en consideración los deseos expresados anteriormente con respecto a una intervención médica por un paciente que, en el momento de la intervención, no se encuentre en situación de expresar su voluntad».

Artículo 11. No discriminación.

«Se prohíbe toda forma de discriminación de una persona a causa de su patrimonio genético».

Artículo 12. Pruebas genéticas predictivas.

«Sólo podrán hacerse pruebas predictivas de enfermedades genéticas o que permitan identificar al sujeto como portador de un gen responsable de una enfermedad, o detectar una predisposición o una susceptibilidad genética a una enfermedad, con fines médicos o de investigación médica y con un asesoramiento genético apropiado».

Artículo 13. Intervenciones sobre el genoma humano.

«Únicamente podrá efectuarse una intervención que tenga por objeto modificar el genoma humano por razones preventivas, diagnósticas o terapéuticas y sólo cuando no tenga por finalidad la introducción de una modificación en el genoma de la descendencia».

Artículo 15. Regla general.

«La investigación científica en el ámbito de la biología y la medicina se efectuará libremente, a reserva de lo dispuesto en el presente Convenio y en otras disposiciones jurídicas que garanticen la protección del ser humano».

Artículo 18. Experimentación con embriones «in vitro».

1. Cuando la experimentación con embriones «in vitro» esté admitida por la ley, ésta deberá garantizar una protección adecuada del embrión.
2. Se prohíbe la constitución de embriones humanos con fines de experimentación.

Artículo 21. Prohibición del lucro.

«El cuerpo humano y sus partes, como tales, no deberán ser objeto de lucro».

Artículo 22. Utilización de una parte extraída del cuerpo humano.

«Cuando una parte del cuerpo humano haya sido extraída en el curso de una intervención, no podrá conservarse ni utilizarse con una finalidad distinta de aquélla para la que hubiera sido extraída, salvo de conformidad con los procedimientos de información y de consentimiento adecuados».

Con el fin de mantener el equilibrio favorable entre el objetivo terapéutico y el objetivo científico, y para desarrollar la armonía saludable entre el bienestar y el peligro y así cumplir con los objetivos de la OMS y con los principios éticos de sus «colegas», los miembros del Consejo de Europa proponen a través del Convenio de Oviedo prescribir lo bueno y deseable para el ser humano y prohibir lo que es malo y mortal. Lógico y sensato desde cierto punto de vista, pero si seguimos pensando podemos cuestionar que así puedan cumplir con el imperativo de tratar éticamente a las personas. Como sabemos, un trato ético no solo consiste en evitar el daño y el sufrimiento sino en hacer esfuerzos por asegurar el bienestar, pero en el texto no se da ningún consejo acerca de cómo cumplir con esto último. Parece que con el fin de mantener el equilibrio, en lugar de pensar cómo hacer el bien se preocupan solo de evitar todo mal, pero en esta operación hay que dudar que se mantenga el equilibrio. Sabemos que para conocer qué es bueno hay que asumir riesgos y experimentar el mal, pero parece que esta lógica del experimento se ha olvidado en 1997, de modo que cabe pensar que en la operación no se mantiene el equilibrio sino que se paraliza el sentido.

Por experiencia sabemos que para desarrollar saludablemente el sentido humano y experimentar la armonía la condición es estar entre lo valioso y lo peligro, y no intentar superar esa dinámica con la razón sino con la esperanza. Para mantenerse entre la amenaza y

la seguridad hay que desarrollar el sentido moral y valorar continuamente que es beneficioso y qué dañino, no cumplir con una ley que dice ya de una vez que está permitido y qué está prohibido. Sin embargo, en este texto reconocemos a la humanidad guiándose por la lógica de prohibir el mal y permite el bien, pero no estimulando el ideal de desarrollar una conciencia moral, un sentido ético sea capaz de apreciar por sí mismo los valores.

Desde este punto de vista cabe pensar que en este momento de la historia la humanidad sigue padeciendo cierta enfermedad moral o infección del alma, porque aunque quiere distinguir el bien del mal no es plenamente consciente del sentido con el que lo hace, no sabe bien cómo se desarrolla ni cuál es su lógica. El corazón de la humanidad sigue palpitando y oculto, manifiesto y silente. ¿Cómo mantenerle el pulso? Por ahora tenemos que seguir investigándolo, discutiéndolo, preguntando y respondiendo por ello, pero no guiados por una certeza sino por una esperanza, no con una técnica sino con un ideal, no obedeciendo una ley de autosuperación sino valorando continuamente la situación.

La cuestión que tenemos que seguir pensando es cómo podemos realizar el imperativo de la moralidad, hacer el bien y evitar el mal, porque para ello nos han aconsejado hacer solo lo que se puede querer universalmente y tratar a todo ser humano no como un medio sino como un fin dirigido a la felicidad, la paz y la armonía, pero nos han advertido de los límites de la razón para para realizar en la práctica lo que prescribe con el pensamiento, de modo que tenemos que pensar con cuidado la manera de cumplir con la hipotética condición humana. Como señalaba Kant, había que lograr que la razón cooperará con la voluntad para realizar el imperativo de la imaginación, pues ya sabíamos que la razón por sí misma no podía, pues al hacer balance de las ventajas haya que las penas superan la felicidad. Por eso, el propósito más digno de la razón era producir una buena voluntad, sin embargo, el problema en el que nos hemos quedado era pensar cómo era posible llevarlo a la práctica. ¿Cómo a partir de la razón el ser humano puede conservar su corazón? Podemos intuir que es una operación del pensamiento científico técnico y del pensamiento filosófico poético, ¿pero cómo hacerlos cooperar?, ¿cómo pueden preguntar y responder por el ser humano de tal modo que aseguren su vida y su personalidad? La condición de respetar la dignidad del ser humano que quiere ser feliz y su derecho a estar sano, implica que no solo hay que salvar la vida sino primeramente el alma, ¿pero cómo salvar el alma en esta historia?



Con Canguilhem y otros médicos filosóficos sospechábamos que si de lo que se trata es de hacer que se exprese el bienestar del ser humano y evitar su malestar, la operación requería transformar el sentido natural, normal, original, porque lo que era sentido era el dolor mientras que la salud permanecía silentes. En esta historia lo que se conocía era la enfermedad y lo que se desconocía era la salud, de modo que para darle la vuelta a la historia había a transformar el sentido, la sensibilidad, el pensamiento, la expresión del ser humano. Pero la cuestión sigue siendo cómo operar así sobre el ser humano sin perderlo. ¿Cómo asegurar su bienestar y evitarle el daño? En el Convenio de Oviedo se dan normas para no dañar la dignidad del ser humano pero no se dice nada sobre cómo garantizarla positivamente. Podemos suponer que para ello necesitamos un sentido físico y metafísico, natural y sobrenatural, que siente por uno mismo y por toda la humanidad. Así que vamos a seguir pensando cómo podemos cuidar y desarrollar este sentido, pero sospechando que se encuentra en el ámbito de la libertad, de la moralidad, de la humanidad, y que en principio no está íntegramente realizado en el mundo.

Vamos a pensar que el sentido que nos permite cumplir con la condición humana de curar la condición mortal no se tiene y no se adquiere constantemente, porque para logra la gran salud se necesitaría una sabiduría absoluta que sepa ya qué da la vida y qué mata. Pero vamos a pensar que esta esperanza y este ideal no tiene valor porque se realice sino porque se debe querer realizar, así que vamos a asumir que este querer es nuestra razón y vamos a dirigirnos por él. Vamos a seguir queriendo cumplir con la condición que ha sido prescrita en la historia y que se sigue reafirmando, y a pensar el modo en que podríamos cumplirla.

La intención para acabar esta parte del capítulo es asumir lo que dice la historia y respetar lo que es digno del ser humano, que es querer ser feliz, querer evitar daños y aumentar beneficios, y para ello vamos a pensar cómo la razón puede fundamentar y realizar este ideal de la imaginación. ¿Cómo el objetivo científico puede cooperar con el objetivo terapéutico? Pensémoslo, porque el supuesto de un mundo inteligible en el que el ser inteligente puede armonizar se descompone. El ser humano que se dirige a la vida, a la salud y a la felicidad se proyecta en el vacío, en la nada, en el abismo, porque experimenta estas ideas a través del alma, pero el alma sufre esa enfermedad moral que consiste en no distinguir lo saludable de lo patológico, lo curativo de lo mortal, la vida de la muerte, y lo que sigue estando a prueba en esta historia es que el ser humano por sí mismo la pueda salvar.

## 1.8 LA VIDA ÉTICA

Acabando el siglo XX la humanidad sigue con la esperanza de continuar la historia clínica con el fin de encontrar la cura de la mortalidad, pero recordando que no solo se trata de conservar la vida sino la dignidad, sin embargo tenemos que discutir si puede cumplir con la condición que se ha puesto, porque sabemos que para asegurar el bienestar no hay técnica ni método cuantitativos, sino que se trata primeramente de estimular el ideal.

La condición para cumplir con el ideal de la armonía saludable que prescribía la OMS era asegurar el bienestar y evitar el riesgo, y para ello, como recuerda Platón, hay que desarrollar el arte y la ciencia, pues se trata de «aguerrir nuestra alma no temiendo nada en ciertas ocasiones y temiéndolo todo en otras»<sup>58</sup>. El imperativo de mantener el sentido equilibrado entre la vida y la muerte y alcanzar la paz, la felicidad y la armonía es un ideal que solo se puede desarrollar pensando con ciencia y conciencia, pero este sentido íntegro todavía no se comprende del todo. En la historia venimos suponiendo que tenemos un sentido que conoce lo que sana y se protegerse de lo que mata, pero este sentido que capta con distinción el valor sigue siendo un misterio. El sentido moral de la humanidad sigue siendo prácticamente inaudito, impensado, indecible; sigue latente en la historia y se manifiesta consciente e inconscientemente, como el palpito enigmático del corazón.

Por tanto, si, como sospecho, la condición humana en el experimento es hacer co-operar a la razón y al co-razón y a la ciencia y la con-ciencia, entonces tenemos que pensar la posibilidad de integrar el sentido humano para que se dirija al fin que se ha prescrito, que es tomar conciencia de la muerte sin perder la conciencia de la vida. Para ello sabemos que hay que esforzarse y seguir investigando, pues aunque dudemos de la operación saludable del sentido humano, la condición parece ser comprenderlo y desarrollarlo.

Si recordamos, para Heidegger la curación era «aquello a que está entregado el ser humano durante su vida», porque «el cuidado es existencialmente a priori de toda posición o conducta fáctica del ser ahí, es decir, se halla siempre ya en ella». A juicio del filósofo «la humanidad del ser humano consiste en su esencia: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no humano»<sup>59</sup>. No obstante, vamos a seguir cuestionando esta condición que en teoría *tiene que* cumplir al ser humano, pues aunque pensemos que la esencia del ser

---

<sup>58</sup> Platón. *Leyes*. Gredos, Madrid, 2014. 649a

<sup>59</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza. Madrid, 2013. p. 25

humano consiste en pensar cómo cuidarse, también sabemos que la vida, el riesgo, son lo mismo. Sabemos que el cuidado tiene doble sentido en esta historia clínica, de modo que vamos a seguir meditando acerca de cómo podemos ser humanos en lugar de no humanos, pues cómo se pueda conservar la esencia e integridad del ser humano aún es un problema irresuelto. ¿Realmente la esencia del ser humano consiste en mantenerse en su ser? ¿El objetivo del pensamiento y la acción es mantener la integridad? ¿La dignidad es salvarse?

En teoría la condición humana es sanar la condición mortal, pero en la práctica sabemos que esta condición no se cumple. En la historia Heidegger prescribió escuchar la voz de la conciencia y pensar cómo dirigirnos al ámbito donde «brotó lo salvo», pero en la práctica no escuchó lo sagrado que el poeta Celan dijo en su momento. De modo que hay que seguir dudando que el ser humano tenga sentido para reconocer y cuidar lo que salva, pues en la historia realmente parece que la conciencia del bien permanece silente, indiferente.

Si seguimos la historia clínica recordamos que el siglo XXI se inaugura desde una perspectiva filosófica con las reflexiones de Peter Sloterdijk acerca del periodo sin salvación que se abría «tras las huellas de Heidegger». En su análisis, el siglo comienza en un espacio posthumanista o transhumanista, en el que el ser humano no cuenta como sujeto de la curación y tiene que reconocer que se encuentra sin salvación. El filósofo recuerda la frase heideggeriana que supone que «solo un Dios puede salvarnos» pero señala que «el Dios que pueda salvarnos se toma su tiempo».

«¿Qué podría dar de nuevo un giro al sentido dominante del Ser, que es el de la deformación y el desgaste de todas las cosas?»<sup>60</sup>.

La cuestión que se plantea en este momento es si existe un valor excepcional que resiste a la muerte, porque aunque el ser humano se comprometa con ello y lo espere y lo invoque, todavía tiene que probar en la práctica si ese valor existe. ¿De verdad hay un poder en la tierra que puede superar la muerte y conservar la vida? A juicio de Sloterdijk este es el problema que vertebra la historia occidental. Su hipótesis es que toda la historia cultural es «la historia de la lesión y regeneración de sistemas inmunológicos mentales»<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Sloterdijk P. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal, Madrid, 2011 p. 49

<sup>61</sup> *Ibidem* p. 227

«No es ni yerro ni mérito nuestro el que vivamos en una época en la que el apocalipsis del hombre es algo cotidiano. No necesitamos estar en medio de tormentas de acero, sometidos a la tortura, en campos de exterminio o hallarnos cerca de tales excesos para saber cómo el espíritu de las situaciones extremas penetra con violencia en lo más interior del proceso de civilización. La supresión de los hábitos de aspecto humanista es el acontecimiento capital lógico del presente, un acontecimiento que no se puede eludir con una huida hacia la buena voluntad (...) ¿Quién no ha notado que “la casa del Ser” desaparece entre andamios?»<sup>62</sup>.

Cómo ya reflejaba el análisis de Martin Buber, la historia sigue una lógica de encontrarse en la indigencia y levantar una morada. De un modo parecido, Sloterdijk señala una lógica de lesión y regeneración, y como vengo discutiendo, la cuestión es si en estas condiciones conservamos el sentido para mantener el equilibrio favorablemente. La cuestión es cómo desarrollar una armonía saludable cuando nos encontramos entre la vida y la muerte.

Como señalaba Heidegger, el movimiento del ser en el mundo es «ser acogido en la existencia aunque inmediatamente repelido», y como señala Sloterdijk existir es «estar siempre ya captado por un impulso a entrar en el mundo en cuanto casa y a salir a él»<sup>63</sup>. Los seres humanos son «seres en mudanza y éxodo, en la instalación y la evacuación». Desde este punto de vista, como ya hacía notar Platón, «dejar de moverse es dejar de vivir»<sup>64</sup>, porque existir significa «estar sosteniéndose dentro de la acción del movimiento». Para los filósofos el pensamiento piensa el movimiento, pensar es «desplegar la reflexión en la acometida», y la filosofía es «comentario de nuestra situación».

«Existo, luego me ha venido un movimiento. No me hallo seguro, estoy arrojado»<sup>65</sup>.

En el pensamiento de Heidegger, y en general, dice Sloterdijk, hay tres movimientos universales: caída, experiencia y vuelta, y en esta situación «renovar constantemente la diferencia entre un estar perdido banal y el proyectarse resuelto es parte de la tarea ética de la

---

<sup>62</sup> Ibídem p. 138

<sup>63</sup> Sloterdijk P. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal, Madrid, 2011 p. 29

<sup>64</sup> Platón. *Fedro*. Gredos, Madrid, 2014. 245 c

<sup>65</sup> Sloterdijk P. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal, Madrid, 2011 p. 21-2

existencia»<sup>66</sup>. «En la movilidad llevada a reflexión aparece una diferencia de primer orden»; la diferencia entre un movimiento falso y uno verdadero; entre lo bueno y lo malo. La diferencia de valor en la existencia depende de que el ser humano continúe en su caída sin elevarse o se percate de su caída, tome conciencia y haga de la caída padecida una caída asumida, un proyecto. En el movimiento se trata de un falso dejarse llevar y un dirigirse con verdadero sentido. Ahora bien, ¿cuál es el sentido verdadero del movimiento del ser humano; vivir o morir? Parece que ambos.

«El hombre es, desde el principio y en todas partes, un híbrido, o dicho en el lenguaje del siglo XIX: un decadente, el producto de una situación de domesticación inconsciente en una deriva en la que las características de la especie fluyen de manera dramática. El que ésta en gran medida inadvertida tendencia fundamental acomodadora, progresiva y refinadora quedase en muchas culturas del tiempo histórico ocultada por una máscara de endurecimientos secundarios, virtudes guerrera masculinas y hasta rudezas arbitrarias, ha entorpecido la vista de lo que sucede en el taller de la evolución (...) Es hora de que nos demos cuenta de que, en relación al hombre, nada tiene más éxito que la decadencia. Hay que ver en la acomodación de los homínidos en sus espacios auto-incubadores una paradójica preparación de la apertura al mundo de los hombres»<sup>67</sup>.

Como para Heidegger el movimiento de la humanidad era de inhospitalidad y cura, para Sloterdijk es de acomodación y apertura. Los seres humanos son «animales cuidadores» y «el tema latente del humanismo es la domesticación del hombre»<sup>68</sup>, sin embargo el filósofo recuerda que esta historia de aseguramiento y fracaso no tiene principios ni fines conocidos.

«El deseo de una cómoda confianza y la obediencia al imperativo de la cura crean en el ser humano una división insuperable. El hombre es ontológicamente lujoso porque lo es fisiológicamente, y lo es fisiológicamente porque vive en un invernadero que necesita ser estabilizado ofensivamente. Solo un animal de vida lujosa que ausculta por las noches la estepa y observa asombrado las estrellas fugaces, se inquieta al punto

---

<sup>66</sup> Ibídem p. 24

<sup>67</sup> Ibídem p. 130

<sup>68</sup> Ibídem p. 202

de sentir la necesidad de asegurarse de que podrá mantener ese lujo en el futuro. El tiempo del aseguramiento consciente del lujo y de los fracasos prolongados en tal empeño es la historia. La historia comienza mucho antes de lo que hasta ahora han creído sus narradores»<sup>69</sup>.

El hombre como «formador de mundo compendia el texto del mundo y continúa escribiéndolo», y en este sentido, «el tema latente del humanismo es la domesticación del hombre y su tesis latente dice así: las lecturas adecuadas amansan». Para Sloterdijk la humanidad consiste en «seleccionar para el desarrollo de la propia naturaleza los medios amansadores y prescindir de los medios desinhibidores». Por tanto, el tema del humanismo no se reduce a que «la lectura es formativa» sino que de ella depende la determinación del ser humano. La cuestión de humanismo es «la pregunta de cómo el hombre podría llegar a ser un hombre verdadero y real»; «pregunta por los medios de comunión y comunicación, cuyo uso permite que los hombres se formen a sí mismos como aquello que pueden ser y serán»<sup>70</sup>.

El ser humano pregunta por los medios para su conservación física y metafísica, habida cuenta de la historia de sus prolongados fracasos, ¿pero puede responder con certeza sobre lo que asegura la vida humana y lo que acaba con ella? En este momento de la historia el ser humano comprende la lógica, ¿pero puede desarrollarla para asegurar su humanidad y no perderla? A juicio del filósofo «la *humanitas* depende del estado de la técnica» porque «la técnica transforma el estrés en soberanía». Las culturas «gravitan en torno a la relación no poco esencial entre comunidad y necesidad de vencer el estrés». Sin embargo, sabemos que no se conocen técnicas ni métodos cualitativos para medir riesgos y beneficios y alcanzar un equilibrio. ¿Cómo alcanzar entonces la paz y la felicidad entre el fracaso y el aseguramiento que dirigen la historia de la humanidad?

«La condición humana es enteramente producto y resultado de realizaciones que hasta ahora raras veces han sido adecuadamente descritas como tales, y resultado de procesos sobre cuyas condiciones y reglas se sabe demasiado poco»<sup>71</sup>.

La técnica que produce al ser humano como tal es aún impensable, indecible, pero a

---

<sup>69</sup> Ibídem p. 126

<sup>70</sup> Ibídem p. 148-0

<sup>71</sup> Ibídem p. 100

juicio de Sloterdijk, «si *hay* el hombre, es solo porque una técnica lo produjo a partir de la prehumanidad (...) de ahí que no les suceda a los hombres nada extraño si se someten a ulteriores innovaciones y manipulaciones. No hacen nada perverso o contrario a su “naturaleza” si se transforman autotécnicamente»<sup>72</sup>.

«Cabe incluso preguntarse si el pensamiento homeotécnico -que hasta ahora se ha anunciado tras términos como ecología y ciencia de la complejidad- no poseerá el potencial suficiente para dar desarrollo a una ética de las relaciones no hostiles y no dominadoras»<sup>73</sup>.

En el análisis del filósofo «aquí se forja la matriz de un humanismo después del humanismo», sin embargo señala que «hasta el día no hay una técnica que no pueda estar sujeta a la sospecha de ser un medio en manos de un enemigo».

«La obras artificiales del mundo moderno habrán de demostrar su bondad acreditándose en la praxis de varias generaciones. Aquí nada es bueno si no puede mejorar continuamente. Aquí, ser significa ser testado. El mal o lo malo obran de forma predominantemente autoeliminativa y autolimitativa; el bien tiene virtudes predominantemente autopropagadoras y autosostenidad»<sup>74</sup>.

Como quedaba recogido en las declaraciones analizadas, los riesgos y los beneficios deben ser evaluados constantemente, pero Sloterdijk, que asegura que «la sociedad del futuro está condenada a confiar», supone que *existe* el ideal de equilibrio entre el bien y el mal. Supone que los beneficios aumentan y los riesgos se evitan. ¿Pero en la práctica es cierta esta lógica del sistema? A su juicio «aquí solo consigue extenderse lo que también beneficia a innumerables otros». Consecuentemente señala que «estas intervenciones solo sería justificables si pudiera demostrarse que constituyen ajustes razonables y cuidadosos en la evolución de la incubadora hechos en interés de unas metas local y posiblemente también universalmente aceptables (...) Especialmente importante es mantenerse lejos de las ideas exaltadas de optimización». Lo fundamental es mantener el equilibrio, porque la mejora que

---

<sup>72</sup> Ibídem p. 146

<sup>73</sup> Ibídem p. 150

<sup>74</sup> Ibídem p. 151

se piensa «suponiendo que algún día encontrase aplicación práctica» no es en realidad «tanto una mejora de las características hereditarias del hombre cuanto más bien la renuncia activa a una parte del potencial de morbilidad que desde hace cien mil años transportan los fondos genéticos del hombre»<sup>75</sup>. En la historia de la domesticación y cultivo del ser, «la mejora» no consiste en hacer mejores a los seres humanos sino en evitar que sean peores. No consiste tanto en transformarlos genéticamente sino en hacer esfuerzos para curarlos de la muerte cierta. Así pues, el sentido humano no se equilibraría tanto aumentando el bienestar en el grado máximo posible como reduciendo el malestar en la medida de lo posible.

«El hombre es una herida pero una herida que se sabe a sí misma. No es el hecho de que el hombre pueda sentirse a gusto protegido por ilusiones de integridad lo que hace su dignidad en sentido filosófico, sino el que viva con el riesgo de contemplar el fracaso de sus ilusiones vitales»<sup>76</sup>.

Lo digno del ser humano que es consciente de la enfermedad y la muerte no sería hacerse ilusiones con conservar la integridad, sino vivir contemplando la desintegración. La armonía y el equilibrio irían encaminadas en este sentido de una salud silente que se quiere escuchar y una enfermedad manifiesta que se quiere soportar. Por tanto, tenemos que seguir pensando si podríamos cumplir con esta condición que puso la OMS, que reafirmaron los médicos del mundo, que sigue condicionando la investigación, y que supone que hay que aumentar el completo bienestar al máximo y no solo evitar las enfermedades.

A juicio de Peter Sloterdijk, el sentido del cuidado no se perderá en el ser humano mientras siga siendo consciente del peligro, mientras siga equilibrado en esa balanza, por tanto, puede suponer que «el compromiso humano perdurara en la medicina de alta tecnología mientras se encuentren médicos que compartan con sus pacientes, en condiciones honestas, la desventaja de ser un hombre»<sup>77</sup>.

Para este filósofo, como para otros filósofos con los que hemos dialogado, el éxtasis de la existencia no consiste en experimentar la ilusión de vivir o la desilusión de morir, sino vivir en el riesgo de contemplar ese acontecimiento. Por tanto, tenemos que seguir pensando

---

<sup>75</sup> Ibídem p. 132

<sup>76</sup> Ibídem p. 230

<sup>77</sup> Ibídem p. 240



si tenemos este sentido que se desarrolla en armonía entre la vida y la muerte, y discutir cómo podríamos hacer el ejercicio meta-físico, porque a juicio de Sloterdijk, Nietzsche ha sido el único filósofo que ha experimentado y dado testimonio de «la existencia en constante tortura y la superación de la tortura en las euforias del arte y el pensamiento».

«El ser en el mundo de la inteligencia humana no debe pensarse, pues, como ser fuera de sí o salir fuera en algún sentido espacial (...) El éxtasis humano debe concebirse más bien como algo propio del organismo humanizado que ha preformado en sí su ser en el mundo y su poder ser con las cosas y que actualiza su éxtasis según le proponen las circunstancias»<sup>78</sup>.

Extasiarse es algo propio del organismo humanizado, y para Sloterdijk «los cerebros humanos son los órganos» donde se genera esta experiencia.

«El cerebro del hombre retiene las continuidades generadoras de confianza de la que fue su primera inclusión en el mundo tanto como registra las cesuras, traumas y pérdidas de su mundo, generadoras de desconfianza»<sup>79</sup>.

El cerebro es «el taller» en el que se relacionan las condiciones de posibilidad de la experiencia. «Es el producto supremo de la situación en la incubadora y al mismo tiempo el órgano del éxtasis que apunta más allá de la existencia en la incubadora». Por tanto, la *técnica* que permite al ser humano determinar lo que conserva o hace fracasar su existencia, y de este modo da la posibilidad de encontrar la paz y la hospitalidad, se desarrolla en el cerebro, que considera tanto el estar *dentro* como el estar *fuera* de lo que salva, y en esta discontinuidad en teoría se mantiene equilibrado. Desde este punto de vista, el filósofo propone tomar conciencia de que el órgano vital está dentro de nosotros, y para desarrollarlo solo hay que pensar, hablar, comunicarse, ser humanos. Su propuesta es liberar la esencia humana y poner a prueba su desarrollo, porque también su apuesta es que tiene la capacidad de levantar una morada en la intemperie.

---

<sup>78</sup> Ibídem p. 127

<sup>79</sup> Ibídem p. 128

«Es preciso liberar la capacidad de habitar, de toda fijación en casas construidas y territorios ocupados-edificados para concebir con suficiente radicalidad la primacía del convivir creador de espacio de hombres con hombres antes de la construcción arquitectónica. (...) No es el territorio lo que hace posible la comunidad sino que ya la comunidad hablante y cooperativa es en sí el lugar o la incubadora simbólica en la que las convivencias crean su manera específica de estar dentro de ella. El lugar-entre-nosotros es, así pues, más antiguo que la tierra en que vivimos. La conversación que somos es más fundamental que el suelo sobre el que estamos»<sup>80</sup>.

Como también suponían Buber y Heidegger, y antes que ellos Platón y Aristóteles, el lugar a salvo es el pensamiento y el lenguaje, la conversación y el dialogo. Por tanto, como señala Sloterdijk, la historia no expresa nada nuevo ni más original, sino una intensidad mayor en sus hazañas.

«No tiene lugar ningún completo volver a sí, ni del espíritu, ni del género humano, sino que todo más bien indica que la revelación y la variación del hombre que son fruto de su actuar histórico y de la técnica están a punto de entrar en una era de proezas aún mayores y fascinaciones aún más intensas»<sup>81</sup>.

La historia del cuidado del ser continúa en el siglo XXI, pero en este momento en el que el ser humano se debate entre el bienestar y el peligro, lo que está a prueba es que conserve el sentido para desarrollarse en armonía. ¿Podrá hacerlo o necesitará un sentido sobrehumano? Como recuerda Sloterdijk, «no es la primera vez que el hombre afronta el carácter decisorio de su uso de la inteligencia», ya en el libro del Deuteronomio se dice:

«Hoy cito como testigos contra vosotros al cielo y a la tierra, te pongo delante vida y muerte, bendición y maldición. Elige la vida, y viviréis tú y tu descendencia»<sup>82</sup>.

Sin embargo el filósofo se pregunta «¿cómo podemos repetir la elección de la vida en una época en que la antítesis de vida y muerte ha sido *deconstruida*?»

---

<sup>80</sup> Ibídem p. 130-1

<sup>81</sup> Ibídem p. 140

<sup>82</sup> Deuteronomio 30.19

«¿Cómo habría que pensar una bendición que se escapa de la contraposición demasiado simple entre maldición y bendición? ¿Cómo habría que formular una nueva alianza en la complejidad? ¿Sería una alianza con un polo trascendente? ¿Un pacto entre hombres que han comprendido que, en todo lo que les concierne, percepción y ceguera están trabadas? En preguntas como estas habla el conocimiento de que el pensamiento moderno no alumbrará ninguna ética mientras su lógica y su ontología permanezcan sin aclarar»<sup>83</sup>.

Si la antítesis de vida y muerte no tiene sentido naturalmente y la maldición y bendición exceden el sentido humano, ¿cómo apreciar su diferencia y elegir adecuadamente?, ¿con qué razón elegir la vida y evitar la muerte? A lo largo de la historia hemos ido suponiendo que tenemos un sentido moral mortal que nos permite distinguir la vida y la muerte, el bien y el mal, pero este sentido sigue a prueba; seguimos comprometándolo, invocándolo, investigándolo, preguntándonos por él. ¿Está en el cerebro, como supone Sloterdijk?, ¿está en el alma cómo se ha pensado clásicamente? Hay que seguir discutiéndolo, porque en este momento de la historia clínica la cuestión que se plantea es:

«¿Cómo decirle al alma, que creen la oportunidad de su salvación, que según los conocimientos más recientes el alma no existe?»<sup>84</sup>.

Hasta ahora veníamos pensado que era el alma -algo así como el corazón o la conciencia- el órgano a través del que se captaba la vida y se conservaba separada de la muerte, y que por eso la condición de la experiencia era consérvalo, pero ahora parece que el alma no existe y que el órgano para saber lo que es digno de confianza o desconfianza es el cerebro. Por tanto, tenemos que seguir discutiendo si tenemos o no tenemos este sentido vital, porque no sabemos con certeza si es físico o metafísico, natural o sobrenatural.

En esta historia la condición que tenemos que cumplir es desarrollarnos en armonía entre el bienestar y el peligro, y para ello hay que operar con un sentido que los aprecia, los distingue y puede equilibrarlos. Así que vamos a seguir pensando en este sentido y a discutir cómo podemos hacer el ejercicio que se prescribe.

---

<sup>83</sup> Sloterdijk P. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal, Madrid, 2011. p. 152

<sup>84</sup> *Ibíd*em p. 230

**PARIS, 2005. LA BIOÉTICA Y LOS DERECHOS HUMANOS**

En este momento de la historia vamos tomando conciencia de que nuestra condición humana es una condición moral, que nos obliga a hacer el bien y evitar el mal, pues como ya señalaban los filósofos con los que hemos dialogado, nuestro sentido es inclinarnos con cuidado a las cosas y a los seres para apreciar su valor y desarrollarlo equilibradamente.

Nuestra condición es tratar éticamente, no solo a los seres humanos, sino a los seres en general, y para ello no solo se trata de evitar la maldad sino en hacer esfuerzos por asegurar el bienestar. Sin embargo, lo que tenemos que seguir investigando y debatiendo es cómo podemos cumplir con nuestro deber, porque suponemos que tenemos un sentido moral para realizarlo pero todavía no se manifiesta plenamente y no tenemos certeza de donde se localiza ni cómo se desarrolla. En teoría este sentido se encuentra dentro de nosotros, nos es esencial y connatural, y estamos predispuestos biológica y socialmente para desarrollarlo, pero en la práctica no sabemos si es un sentido físico o metafísico, o si es el alma o el cerebro.

En este momento de la historia podemos comprender cuál es nuestra condición, pero tenemos que seguir pensando cómo cumplirla, porque no tenemos certeza de si para ello se requiere un sentido humano o sobrehumano, filosófico o religioso, científico o artístico, o si acaso se requiere un nuevo sentido que abarque todos los sentidos. A partir de la revisión y discusión que venimos haciendo de la historia clínica hemos comprendido que el sentido a través del cual podemos reducir los riesgos y aumentar los beneficios es un sentido que se orienta por el pensamiento científico técnico y filosófico poético, porque para ello no siempre se conocen técnicas cuantitativas ni se pueden hacer juicios precisos, sino que en ciertas ocasiones hay que guiarse por una esperanza, un ideal, una metáfora. Para cumplir con esta condición que nos ponemos hay que aprender a pensar de un modo especial, valorar continuamente los valores e investigar, debatir, preguntar y responder.

Por tanto, vamos a continuar la historia clínica para saber si en ella el ser humano da muestras de su excepcional sentido y nos indica cómo hacer esta operación para alcanzar el grado máximo de salud y experimentar la ausencia de enfermedades y afecciones.

Ahora que vamos llegando al presente de la historia, vamos a intentar comprender con la mayor claridad posible si podemos y cómo podemos hacer este ejercicio, pues la intención final del trabajo sería aprender a hacerlo y corresponder como ha sido prescrito.

El ejercicio que tendríamos que aprender a hacer es desarrollar la armonía cuando nos encontramos entre el bienestar y el peligro. El trauma que habría que cuidar en esta historia sería el de nuestro sentido que tiene certeza de la muerte y esperanza en la vida. ¿Cómo se protegería su integridad, identidad, dignidad, derecho y libertad en estas condiciones? ¿Cómo hacer que la proporción de las bondades y maldades de la existencia sean favorables para el ser humano? Para hacer la operación parece que habría que suspender el sentido que siente la muerte y expresar el sentido que siente la vida, pero es discutible que así conservemos el sentido humano. ¿Cómo sería posible entonces cumplir con la condición que nos ponemos e imponemos? Para ello hay que estar expectantes y activos, sensibilizados y abstraídos, pero así no parece del todo posible mantener el ideal de equilibrio.

Si nos paramos a pensarlo seriamente hay que reconocer que todavía no comprendemos del todo cómo podemos hacer el ejercicio saludable, pero sabemos que tenemos que estimular este ideal y hacer esfuerzos para mantener el pulso, así que vamos a continuar analizando la historia clínica para intentar aprender el ejercicio prescrito, porque en el año 2005 la humanidad va a seguir reafirmando su compromiso con una vida ética.

En este momento de la historia, las Naciones Unidas, que sesenta años antes se habían propuesto «establecer una organización que conservara la paz y ayudara a crear un mundo mejor», vuelven a declarar su compromiso con el desarrollo armónico del ser humano en el mundo, y para ello hacen la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos<sup>85</sup>. Por tanto, mi objetivo en este epígrafe va a ser analizar el texto y discutir sus propuestas para saber si en ellas se muestra la manera de cumplir con la vida ética y los derechos humanos, porque en teoría, las reglas para cumplir con la condición moral y que el bienestar supere el daño se muestran en el dialogo, en la cooperación, en el cuestionamiento y la respuesta.

Como señalaba Peter Sloterdijk, en la conversación que somos se registra lo digno de confianza y lo traumático; la comunidad hablante y cooperativa es en sí la incubadora simbólica en la que el ser humano cultiva su humanidad. De modo que vamos a seguir discutiendo la historia clínica, porque se supone que en la dinámica se va descubriendo lo patológico y lo saludable y se va abriendo la posibilidad de mantener el sentido equilibrado.

---

<sup>85</sup> Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*. París, 19 de octubre de 2005. En: UNESCO [en línea] [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=31058&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

Continuemos entonces el dialogo con la humanidad que es paciente y piensa y habla de la salud, para saber si nos muestra la manera de conservar la dignidad en el trance.

En los primeros años del siglo XXI, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), va a hacer una declaración a favor de «la bioética»; el ideal renovado de la clásica «vida buena», que en su formulación contemporánea manifestaría en sí la integridad que tanto esperaba, quería y buscaba el ser humano. Ahora bien, ¿será posible desarrollar esta bioética? Discutámoslo, porque sabemos que aunque a través del pensamiento y la palabra podemos crearnos una idea de la integridad y la dignidad del ser humano, sabemos que en la práctica es complejo. Llegando a la fórmula de la vida ética comprendemos que encierra el conflicto. En el corazón del asunto está el dilema, porque la vida que es muerte y la ética que es maldad y bondad, al cooperar y sintetizarse no solo incuban lo armónico sino también lo monstruoso. En teoría la bioética podría ser en sí la fórmula feliz, pero en la práctica sabemos que su contenido es la vida y la muerte, el bien y el mal, y en la unión no siempre se genera el equilibrio sino a veces la indiferencia, la confusión, ambigüedad.

Lo que sigue a prueba en esta historia es el sentido que es capaz de desarrollarse en armonía en un mundo que cambia constantemente de valor. Así pues, vamos a pensar con cuidado la operación de las Naciones Unidas para conservar la integridad del ser humano cuando se encuentra entre la vida y la muerte y entre la bondad y la maldad de la existencia, porque aunque pensamos y digamos que es posible y tengamos una fórmula que lo demuestre, esto no significa que en la práctica podamos realizarlo. Para realizarlo sospechamos que necesitamos comprender e incorporar la integridad de la conciencia y del corazón, para que al desarrollar el pensamiento de la certeza de la muerte y el pensamiento de la esperanza de la vida no perdamos el sentido. ¿Pero podremos hacer esta operación sin ayuda divina?, ¿el ser humano podrá asumir por sí mismo la responsabilidad de salvar la vida de la muerte y realizar el ideal de la vida buena?

Vamos a empezar analizando el preámbulo de la Declaración de la UNESCO para intentar comprender el sentido con el que se dirige y el valor que demuestra.

«*Conscientes* de la excepcional capacidad que posee el ser humano para reflexionar sobre su propia existencia y su entorno, así como para percibir la injusticia, evitar el

peligro, asumir responsabilidades, buscar la cooperación y dar muestras de un sentido moral que dé expresión a principios éticos,

*Teniendo en cuenta* los rápidos adelantos de la ciencia y la tecnología, que afectan cada vez más a nuestra concepción de la vida y a la vida propiamente dicha, y que han traído consigo una fuerte demanda para que se dé una respuesta universal a los problemas éticos que plantean esos adelantos,

*Reconociendo* que los problemas éticos suscitados por los rápidos adelantos de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas deben examinarse teniendo en cuenta no sólo el respeto debido a la dignidad de la persona humana, sino también el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales,

*Resolviendo* que es necesario y conveniente que la comunidad internacional establezca principios universales que sirvan de fundamento para una respuesta de la humanidad a los dilemas y controversias cada vez numerosos que la ciencia y la tecnología plantean a la especie humana y al medio ambiente (...)

*Considerando* que la UNESCO ha de desempeñar un papel en la definición de principios universales basados en valores éticos comunes que orienten los adelantos científicos y el desarrollo tecnológico y la transformación social, a fin de determinar los desafíos que surgen en el ámbito de la ciencia y la tecnología teniendo en cuenta la responsabilidad de las generaciones actuales para con las generaciones venideras, y que las cuestiones de bioética, que forzosamente tienen una dimensión internacional, se deben tratar como un todo, basándose en los principios ya establecidos en la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos y la Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos, y teniendo en cuenta no sólo el contexto científico actual, sino su evolución futura,

*Consciente* de que los seres humanos forman parte integrante de la biosfera y de que desempeñan un importante papel en la protección del prójimo y de otras formas de vida, en particular los animales,

*Reconociendo* que, gracias a la libertad de la ciencia y la investigación, los adelantos científicos y tecnológicos han reportado, y pueden reportar, grandes beneficios a la especie humana, por ejemplo aumentando la esperanza de vida y mejorando la calidad de vida, y destacando que esos adelantos deben procurar siempre promover el bienestar de cada individuo, familia, grupo o comunidad y de la especie humana en su conjunto, en el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y en el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales,

*Reconociendo* que la salud no depende únicamente de los progresos de la investigación científica y tecnológica sino también de factores psicosociales y culturales,

*Reconociendo asimismo* que las decisiones relativas a las cuestiones éticas relacionadas con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas pueden tener repercusiones en los individuos, familias, grupos o comunidades y en la especie humana en su conjunto,

*Teniendo presente* que la diversidad cultural, fuente de intercambios, innovación y creatividad, es necesaria para la especie humana y, en este sentido, constituye un patrimonio común de la humanidad, pero *destacando* a la vez que no se debe invocar a expensas de los derechos humanos y las libertades fundamentales,

*Teniendo presente también* que la identidad de una persona comprende dimensiones biológicas, psicológicas, sociales, culturales y espirituales,

*Reconociendo* que la conducta científica y tecnológica poco ética ha tenido repercusiones especiales en las comunidades indígenas y locales,

*Convencida* de que la sensibilidad moral y la reflexión ética deberían ser parte integrante del proceso de desarrollo científico y tecnológico y de que la bioética debería desempeñar un papel predominante en las decisiones que han de tomarse ante los problemas que suscita ese desarrollo,

*Considerando* que es conveniente elaborar nuevos enfoques de la responsabilidad social para garantizar que el progreso de la ciencia y la tecnología contribuye a la justicia y la equidad y sirve el interés de la humanidad,

*Reconociendo* que una manera importante de evaluar las realidades sociales y lograr la equidad es prestando atención a la situación de la mujer,

*Destacando* la necesidad de reforzar la cooperación internacional en el ámbito de la bioética, teniendo en cuenta en particular las necesidades específicas de los países en desarrollo, las comunidades indígenas y las poblaciones vulnerables,

*Considerando* que todos los seres humanos, sin distinción alguna, deberían disfrutar de las mismas normas éticas elevadas en la investigación relativa a la medicina y las ciencias de la vida

*Proclama* los siguientes principios y *aprueba* la presente Declaración».

En este texto de 2005 podemos comprobar que las Naciones Unidas no han perdido la conciencia moral, siguen apreciando su excepcional capacidad para reflexionar sobre la



existencia y el entorno, percibir la injusticia y evitar el peligro, asumir responsabilidades y cooperar, y mostrar un sentido moral a partir del que expresar principios éticos. Pero además, habiendo recobrado la conciencia moral comprobamos que esta se muestra con un valor renovado, pues se hace consciente de que forma parte integrante de la biosfera y de que desempeña un importante papel en la protección del prójimo y de otras formas de vida, en particular los animales. Es decir, en este momento la humanidad no solo está tomando conciencia de que su condición es cuidar la vida humana sino también la vida en un sentido amplio. Ahora que ya piensa y habla explícitamente de su sentido moral se está dando cuenta de su alcance y grado de compromiso, y se está mostrando convencida de que la sensibilidad moral y la reflexión ética deberían ser parte integrante del proceso de desarrollo científico y tecnológico, y de que la bioética debería desempeñar un papel predominante en las decisiones que han de tomarse ante los problemas que suscita ese desarrollo.

En este momento parece que la humanidad piensa y habla de desarrollar una conciencia que es consciente de sí misma y así se mantiene íntegra; asumiendo su condición moral y su responsabilidad, y haciendo cooperar el conocimiento y la práctica de la vida con el conocimiento y la práctica del bien a través de este renovado ideal de la bioética. Para ello consideran que es conveniente elaborar nuevos enfoques de la responsabilidad social para garantizar que el progreso de la ciencia y la tecnología contribuye a la justicia y la equidad y sirve el interés de la humanidad. Por tanto, comprobamos que el proyecto de elaborar un sentido equilibrado que permita al ser humano desarrollar la armonía se sigue reafirmando.

El objetivo sigue siendo que los rápidos adelantos de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas respeten la dignidad de la persona y tengan en cuenta el respeto universal, porque las Naciones Unidas sigue siendo conscientes de que esta evolución biotecnológica afecta cada vez más a nuestra concepción de la vida y a la vida propiamente dicha, y ha traído consigo una fuerte demanda para que se dé una respuesta universal a los problemas éticos que plantea. Ahora bien, la cuestión es cómo asegurar un trato ético y cumplir con este imperativo de hacer el bien y evitar el mal durante del proceso de desarrollo, porque en el texto también se reconocen que la libertad de la ciencia y la investigación reporta beneficios a la especie humana, por ejemplo, aumentando la esperanza de vida y mejorando la calidad de vida, y se destaca que el deber es promover siempre el bienestar del ser humano en su integridad física y como persona. Por tanto, hay que pensar cómo mantener el sentido

equilibrado para que en su libre búsqueda del conocimiento y la práctica sobre la vida no la pierda sino que la aumente y mejore. ¿Cómo hace la operación?

Para ello, las Naciones Unidas destacan la necesidad de reforzar la cooperación internacional en el ámbito de la bioética, señalan la necesidad y conveniencia de que la comunidad internacional establezca principios universales, y considera que la UNESCO ha de desempeñar un papel en la definición de estos principios basados en valores éticos comunes. Así pues, vamos a pensar la posibilidad de cumplir con el imperativo moral a base de principios universales, porque sabemos que su aplicación práctica es conflictiva.

El compromiso de la presente declaración es que todos los seres humanos sin distinción disfruten de las mismas normas éticas elevadas, pero para evitar su daño y sufrimiento y hacer esfuerzos por asegurar su bienestar parece que no solo se trata de dar más principios sino de decir con cierta claridad cómo se podrían realizar sus fines.

En este texto el compromiso es con una salud que no depende únicamente de los progresos de la investigación científica y tecnológica sino también de factores psicosociales y culturales. El compromiso es con la identidad de una persona que comprende dimensiones biológicas, psicológicas, sociales, culturales y espirituales. El compromiso es con la diversidad cultural y con la atención a la situación de la mujer, de modo que hay que pensar cómo podríamos realizar estos fines, porque por ahora este compromiso con la integridad de la humanidad solo se manifiesta en el pensamiento y la palabra. En la práctica seguimos dudando que con el sentido humano que se va mostrando en la historia podamos cumplir con la condición moral que nos ponemos y protejamos todas las formas de vida. ¿Realmente podemos aumentar y mejorar la vida?, ¿de verdad es este nuestro deber y responsabilidad?

En este momento de la historia tomamos conciencia de que desempeñamos un papel importante en la protección de la vida, pero el problema es cómo transformar su sentido para que naturalmente no dirija a la muerte, y que en este cambio de nuestra idea de la vida y de la vida misma no nos perjudiquemos sino que nos beneficiemos todos. ¿Cómo conseguir la proporción favorable y la medida saludable? Para ello en teoría tenemos un sentido moral, que unido al desarrollo científico tecnológico nos permite avanzar hacia la felicidad, las relaciones armoniosas y la seguridad, pero no sabemos dónde se localiza ni cómo se desarrolla este sentido. ¿Es una cuestión de querer, de pensar, de actuar, de investigar?

En principio parece ser una mezcla de todo esto, así que vamos a seguir analizando la Declaración para saber si los principios que propone y el modo en que propone realizarlos nos conducen a la metafísica que venimos invocando. Vamos a seguir investigando este sentido de la humanidad que nos mueve y conmueve a cuidarnos, porque en este momento lo reconocemos más consciente, más integro, más elaborado, y lo que vamos a intentar comprender es el modo en que se va definiendo, orientando y realizando.

#### Disposiciones generales

##### Artículo 1 – Alcance

1. La Declaración trata de las cuestiones éticas relacionadas con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas aplicadas a los seres humanos, teniendo en cuenta sus dimensiones sociales, jurídicas y ambientales.
2. La Declaración va dirigida a los Estados. Imparte también orientación, cuando procede, para las decisiones o prácticas de individuos, grupos, comunidades, instituciones y empresas, públicas y privadas.

##### Artículo 2 – Objetivos

Los objetivos de la presente Declaración son:

- a) proporcionar un marco universal de principios y procedimientos que sirvan de guía a los Estados en la formulación de legislaciones, políticas u otros instrumentos en el ámbito de la bioética;
- b) orientar la acción de individuos, grupos, comunidades, instituciones y empresas, públicas y privadas;
- c) promover el respeto de la dignidad humana y proteger los derechos humanos, velando por el respeto de la vida de los seres humanos y las libertades fundamentales, de conformidad con el derecho internacional relativo a los derechos humanos;
- d) reconocer la importancia de la libertad de investigación científica y las repercusiones beneficiosas del desarrollo científico y tecnológico, destacando al mismo tiempo la necesidad de que esa investigación y los consiguientes adelantos se realicen en el marco de los principios éticos enunciados en esta Declaración y respeten la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales;
- e) fomentar un diálogo multidisciplinario y pluralista sobre las cuestiones de bioética entre todas las partes interesadas y dentro de la sociedad en su conjunto;
- f) promover un acceso equitativo a los adelantos de la medicina, la ciencia y la tecnología, así como la más amplia circulación posible y un rápido aprovechamiento

compartido de los conocimientos relativos a esos adelantos y de sus correspondientes beneficios, prestando una especial atención a las necesidades de los países en desarrollo;

g) salvaguardar y promover los intereses de las generaciones presentes y venideras;

h) destacar la importancia de la biodiversidad y su conservación como preocupación común de la especie humana.

Como vamos viendo, el texto proporciona un marco universal de principios y procedimientos que sirvan a los Estados para formular legislaciones, políticas u otros instrumentos en el ámbito de la bioética, y orientar la acción de individuos, grupos, comunidades, instituciones y empresas, públicas y privadas. Sus objetivos son promover el respeto a la dignidad, proteger los derechos humanos, y velar por el respeto a la vida y las libertades. Reconocer la importancia de la libertad de investigación científica y las repercusiones beneficiosas del desarrollo científico y tecnológico, y la necesidad de que esa investigación y los consiguientes adelantos se realicen en el marco de los principios éticos. Asimismo se propone fomentar el dialogo, promover un acceso equitativo a los adelantos y conocimientos de la medicina, la ciencia y la tecnología, y salvaguardar los intereses de las generaciones presentes y venideras, y por último se destaca que la preocupación común de la especie humana sea la conservación de la biodiversidad.

En la Declaración se trata de tomar conciencia del sentido moral que dirige a la humanidad y señalarle que tiene que dar respuesta a las cuestiones éticas relacionadas con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas aplicadas a los seres humanos, para que el desarrollo de la investigación y los adelantos sean valiosos, equitativos, respetuosos, pues la preocupación común del ser humano es conservar «la biodiversidad». Una vez más la humanidad se recuerda que para desarrollar la armonía entre lo valioso y lo peligroso, entre experiencias mortales y beneficiosas, hay que operar con el sentido moral porque orienta al ser humano a la conservación, al cuidado, al respeto a la dignidad. Por tanto, aunque se reconoce la importancia de la libertad de investigación y aplicación del conocimiento científico y tecnológico, también se reconoce la necesidad de que se desarrolle dentro de un «marco moral» debatido por toda la humanidad, de tal manera que en él se asegure la dignidad del ser humano que se da sus propios fines.

Desde este punto de vista comprendemos que el desarrollo humano es libre pero está

sujeto a la conservación de la biodiversidad, pues el imperativo al que en teoría tiene que responder el ser humano es al deber de ser feliz, estar en paz, mantener la integridad. Sin embargo ahora vamos a discutir si respetando los principios y el marco moral que se propone la humanidad puede dirigirse al fin esperado, porque dudamos que el sentido moral del ser humano pueda por sí mismo mantener el equilibrio con el sentido naturalmente mortal que dirige la experiencia. Seguimos dudado del sentido moral de la humanidad en esta historia porque se piensa, se dice, se invoca y se obliga su cumplimiento pero la aplicación práctica de sus imperativos sigue planteando problemas. Sospechamos que el sentido moral es un sentido sobrehumano, excesivo, inconmensurable, que se nos escapa, porque es cuestionable que en la práctica, con nuestro sentido podamos demostrar la excepcional capacidad de conservar la biodiversidad. Pero dado que es la condición que nos ponemos e imponemos, vamos a discutir si a partir de un análisis y discusión de los principios y la aplicación de los principios que se propone en esta Declaración, al fin aprendemos cómo desarrollar este supuesto sentido que nos permitiría cumplir con la condición moral y no solo evitar el daño y el sufrimiento sino hacer el esfuerzo de asegurar el bienestar.

### Principios

#### Artículo 3 – Dignidad humana y derechos humanos

1. Se habrán de respetar plenamente la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales.
2. Los intereses y el bienestar de la persona deberían tener prioridad con respecto al interés exclusivo de la ciencia o la sociedad.

#### Artículo 4 – Beneficios y efectos nocivos

Al aplicar y fomentar el conocimiento científico, la práctica médica y las tecnologías conexas, se deberían potenciar al máximo los beneficios directos e indirectos para los pacientes, los participantes en las actividades de investigación y otras personas concernidas, y se deberían reducir al máximo los posibles efectos nocivos para dichas personas.

#### Artículo 5 – Autonomía y responsabilidad individual

Se habrá de respetar la autonomía de la persona en lo que se refiere a la facultad de adoptar decisiones, asumiendo la responsabilidad de éstas y respetando la autonomía de los demás. Para las personas que carecen de la capacidad de ejercer su autonomía, se habrán de tomar medidas especiales para proteger sus derechos e intereses.

(...)

#### Artículo 13 – Solidaridad y cooperación

Se habrá de fomentar la solidaridad entre los seres humanos y la cooperación internacional a este efecto.

#### Artículo 14 – Responsabilidad social y salud

1. La promoción de la salud y el desarrollo social para sus pueblos es un cometido esencial de los gobiernos, que comparten todos los sectores de la sociedad.

2. Teniendo en cuenta que el goce del grado máximo de salud que se pueda lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano sin distinción de raza, religión, ideología política o condición económica o social, los progresos de la ciencia y la tecnología deberían fomentar:

- a) el acceso a una atención médica de calidad y a los medicamentos esenciales, especialmente para la salud de las mujeres y los niños, ya que la salud es esencial para la vida misma y debe considerarse un bien social y humano;
- b) el acceso a una alimentación y un agua adecuadas;
- c) la mejora de las condiciones de vida y del medio ambiente;
- d) la supresión de la marginación y exclusión de personas por cualquier motivo; y
- e) la reducción de la pobreza y el analfabetismo.

#### Artículo 15 – Aprovechamiento compartido de los beneficios

1. Los beneficios resultantes de toda investigación científica y sus aplicaciones deberían compartirse con la sociedad en su conjunto y en el seno de la comunidad internacional, en particular con los países en desarrollo. Los beneficios que se deriven de la aplicación de este principio podrán revestir las siguientes formas:

- a) asistencia especial y duradera a las personas y los grupos que hayan tomado parte en la actividad de investigación y reconocimiento de los mismos;
- b) acceso a una atención médica de calidad;
- c) suministro de nuevas modalidades o productos de diagnóstico y terapia obtenidos gracias a la investigación;
- d) apoyo a los servicios de salud;
- e) acceso a los conocimientos científicos y tecnológicos;
- f) instalaciones y servicios destinados a crear capacidades en materia de investigación;
- g) otras formas de beneficio compatibles con los principios enunciados en la presente Declaración.

2. Los beneficios no deberían constituir incentivos indebidos para participar en actividades de investigación.

#### Artículo 16 – Protección de las generaciones futuras

Se debería tener debidamente en cuenta las repercusiones de las ciencias de la vida en las generaciones futuras, en particular en su constitución genética.

#### Artículo 17 – Protección del medio ambiente, la biosfera y la biodiversidad

Se habrán de tener debidamente en cuenta la interconexión entre los seres humanos y las demás formas de vida, la importancia de un acceso apropiado a los recursos biológicos y genéticos y su utilización, el respeto del saber tradicional y el papel de los seres humanos en la protección del medio ambiente, la biosfera y la biodiversidad».

#### Aplicación de los principios

#### Artículo 18 – Adopción de decisiones y tratamiento de las cuestiones bioéticas

1 Se debería promover el profesionalismo, la honestidad, la integridad y la transparencia en la adopción de decisiones, en particular las declaraciones de todos los conflictos de interés y el aprovechamiento compartido de conocimientos. Se debería procurar utilizar los mejores conocimientos y métodos científicos disponibles para tratar y examinar periódicamente las cuestiones de bioética.

2. Se debería entablar un diálogo permanente entre las personas y los profesionales interesados y la sociedad en su conjunto.

3. Se deberían promover las posibilidades de un debate público pluralista e informado, en el que se expresen todas las opiniones pertinentes.

#### Artículo 19 – Comités de ética

Se deberían crear, promover y apoyar, al nivel que corresponda, comités de ética independientes, pluridisciplinarios y pluralistas con miras a:

- a) evaluar los problemas éticos, jurídicos, científicos y sociales pertinentes suscitados por los proyectos de investigación relativos a los seres humanos;
- b) prestar asesoramiento sobre problemas éticos en contextos clínicos;
- c) evaluar los adelantos de la ciencia y la tecnología, formular recomendaciones y contribuir a la preparación de orientaciones sobre las cuestiones que entren en el ámbito de la presente Declaración;
- d) fomentar el debate, la educación y la sensibilización del público sobre la bioética, así como su participación al respecto.

#### Artículo 20 – Evaluación y gestión de riesgos

Se deberían promover una evaluación y una gestión apropiadas de los riesgos relacionados con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas.

La Declaración consta de quince principios y cuatro instrumentos para ser aplicados. Los principios y las aplicaciones de los principios son los siguientes:

Principios:

Dignidad humana y derechos humanos  
 Beneficios y efectos nocivos  
 Autonomía y responsabilidad individual  
 Consentimiento  
 Personas carentes de la capacidad de dar su consentimiento  
 Respeto de la vulnerabilidad humana y la integridad personal  
 Privacidad y confidencialidad  
 Igualdad, justicia y equidad  
 No discriminación y no estigmatización  
 Respeto de la diversidad cultural y del pluralismo  
 Solidaridad y cooperación  
 Responsabilidad social y salud  
 Aprovechamiento compartido de los beneficios  
 Protección de las generaciones futuras  
 Protección del medio ambiente, la biosfera y la biodiversidad

Aplicaciones:

Adopción de decisiones y tratamiento de las cuestiones bioéticas  
 Comités de ética  
 Evaluación y gestión de riesgos  
 Prácticas transnacionales

Como ya aparece recogido en las declaraciones analizadas anteriormente, los principios éticos que guían la investigación son el respeto a la dignidad y los derechos y libertades del ser humano, el imperativo de potenciar al máximo los beneficios y reducir al máximo los riesgos, así como el respeto al principio de autonomía y responsabilidad -a través del consentimiento informado y voluntario de los sujetos capaces e incapaces que participan



en el experimento- y el respeto al principio de justicia, equidad e igualdad.

Los principios que orientan al fin al ser humano son el respeto a la libertad, la integridad y el equilibrio en el mundo, pero además, en esta declaración se añaden los principios de solidaridad y cooperación, responsabilidad social y de salud, y el aprovechamiento compartido de los beneficios. En la Declaración se señala que «la salud es esencial para la vida misma y debe considerarse un bien social y humano», y que «los beneficios resultantes de toda investigación científica y sus aplicaciones deberían compartirse con la sociedad en su conjunto y en el seno de la comunidad internacional». Para ello la propuesta es fomentar la solidaridad, la cooperación y la responsabilidad, con el fin de que los progresos de la ciencia y la tecnología estimulen el acceso a una atención médica de calidad y a los medicamentos esenciales; el acceso a una alimentación y un agua adecuadas; la mejora de las condiciones de vida y del medio ambiente; la supresión de la marginación y exclusión de personas; la reducción de la pobreza y el analfabetismo. Por último, en la Declaración se añade el principio de protección de las generaciones futuras y protección del medio ambiente, la biosfera y la biodiversidad.

Desde este punto de vista, el sentido moral que manifiesta la humanidad, que hasta ahora era silente e inconsciente, se muestra renovado y ampliado, porque señala que el progreso científico y tecnológico y la investigación biomédica ya no solo tiene como objetivo conocer las enfermedades y tratarlas mejor sino mejorar las condiciones de vida del ser humano en un sentido físico y metafísico. Es decir, el objetivo de este sentido ya no se orienta a la muerte y a la enfermedad sino a la vida en su sentido más amplio. Por tanto, en este momento comprobamos que al fin el sentido se ha convertido, ha hecho la operación saludable, y ha tomado conciencia de que su objetivo en el experimento es hacer mejores a los seres humanos fomentando el cuidado, la solidaridad y la cooperación para curarles no solo de la enfermedad y la muerte sino también de la marginación y la exclusión, la pobreza y el analfabetismo. En la historia la humanidad se ha propuesto al fin curar las enfermedades físicas y metafísicas y desarrollar no solo el sentido científico sino también el sentido moral. Ahora bien, ¿cómo se proponen cumplir con el imperativo prescrito?

Vamos a acabar el epígrafe discutiendo como desarrollar el sentido moral y realizar sus imperativos saludables, porque en la Declaración para ello se propone promover el profesionalismo, la honestidad, la integridad y la transparencia en la adopción de decisiones,

y se señala que se debería procurar utilizar los mejores conocimientos y métodos científicos disponibles para examinar periódicamente las cuestiones de bioética. Se debería entablar un diálogo permanente entre las personas y los profesionales interesados y la sociedad en su conjunto, un debate público pluralista e informado, en el que se expresen todas las opiniones. Sabiendo que no hay técnica ni método cuantitativo para valorar riesgos y beneficios, se trata de discutir los problemas morales que puedan surgir en el desarrollo científico y tecnológico, y promover una evaluación y una gestión apropiadas de los riesgos relacionados con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas. Para ello en el texto también se señala el deber de crear, promover y apoyar «comités de ética» y «prácticas transnacionales».

Es decir, en teoría el sentido moral se desarrolla en el diálogo, preguntando y respondiendo, y cumpliendo con los valores comunes de los seres humanos. Podemos pensar entonces que este sentido excepcional que le permite ser consciente del peligro y asumir la responsabilidad del cuidado no es un sentido que posee un ser humano solo sino la humanidad unidad, cooperativa, dialogante. Por tanto, es posible que para realizar el sentido superior del ser humano, que es capaz de trascender la muerte con vida, la condición sea realizarlo con toda la humanidad unidad. Así pues, vamos a suponer que el sentido que tenemos que desarrollar es el de la humanidad, pero vamos a pensar cómo desarrollarlo y cumplir con el objetivo de cuidarla, pensarla, cuestionarla.

Después de este análisis y discusión de la historia clínica sabemos que la condición humana durante la experiencia de la vida y la muerte y la investigación del bien y el mal es conseguir la armonía, el equilibrio, la proporción favorable, y para ello había que desarrollar un doble sentido científico y moral, y un doble valor tecnológico y ético, para que en la ambigüedad de la existencia no se pierda ni el sentido ni el valor. Como señalaba Martin Buber, la condición para que «el ser humano viva en el mundo como en casa» es que «el pensamiento antropológico se presente como una parte del cosmológico», para que entre la inteligencia del ser humano y la inteligibilidad del mundo se de la unión feliz.

La condición de esta historia clínica, en teoría, es que el ser humano se comprenda como parte integrante de la vida en su totalidad y la proteja, la aumente, la mejore, y para ello suponemos que tenemos un sentido que pensando, hablando, debatiendo y evaluando constantemente el valor cambiante de la vida la conserva. Por tanto, para acabar este trabajo, voy a hacer una reflexión final acerca de cómo podríamos cumplir con este ideal.

## 2. LA CONDICIÓN HUMANA: CURAR LA MORTALIDAD CON MORALIDAD

«Es menester en las tragedias producir lo maravilloso,  
mientras que en la epopeya tiene más cabida lo irracional»  
Aristóteles

Después de analizar y discutir esta última parte de la historia clínica he comprendido que el valor que el ser humano reafirma en ella es su compromiso con proteger la vida en la totalidad, sin embargo, la cuestión sobre la que voy a reflexionar para finalizar este trabajo es el modo en que podríamos realizar el compromiso y cumplir con el valor, porque aunque pensemos y digamos que nuestro valor es proteger la vida, este valor sigue a prueba. ¿De verdad podemos reducir el mal y aumentar el bien?, ¿cómo podemos cumplir la condición?

En la primera parte del capítulo mi intención ha sido analizar en detalle cómo respondía la humanidad al experimento que puso a prueba su valor frente a la muerte, porque la hipótesis era que su valor consistía en salvarse, y en el capítulo anterior había comprobado que efectivamente vivía para contarlo, sin embargo, los que sobrevivían y se liberaban seguían experimentando fases de angustia y daban testimonio de la enfermedad moral y de la infección del alma. Por ello me he propuesto analizar y discutir cómo evolucionaba la historia, para seguir poniendo a prueba la hipótesis sobre el valor del ser humano y saber con alguna certeza si era sanar o experimentar una enfermedad incurable. ¿La humanidad curaba la enfermedad moral y distinguía el bien del mal?, ¿curaba la infección del alma y trataba con la muerte con cuidado en lugar de con violencia?, ¿al fin conservaba la vida?

Después de haberlo investigado he comprobado que sigue pensando y diciendo que lo tiene que hacer pero sigue pensando y diciendo cómo hacerlo. Su valor vital sigue latente, palpitando y oculto. Su proyecto es continuar el experimento de curación y desarrollar el sentido saludablemente para experimentar la armonía en el mundo, que no solo consiste en evitar enfermedades y afecciones sino en alcanzar el completo bienestar físico y metafísico. Para ello prescribe que el sentido moral y la reflexión ética integren el proceso de desarrollo científico y biotecnológico, porque para lograr un equilibrio no siempre se conocen técnicas cuantitativas ni se pueden hacer juicios precisos, a veces es una cuestión de esperanza, de voluntad, de responsabilidad. Desarrollarse en armonía y conservar la integridad y la dignidad requería tener un sentido saludable que en ocasiones excedía la capacidad humana,

porque en la revisión y reflexión hecha de la historia clínica comprendíamos que el malestar era evidente mientras que el bienestar era silencioso, de modo que el ejercicio de evitar el malestar y experimentar el completo bienestar parecía prácticamente imposible. El sentido humano estaba limitado a la hora de experimentar el bienestar y evitar la enfermedad, y por ello la prescripción ha sido cuidarlo y desarrollarlo, investigarlo y probarlo, porque alcanzar un equilibrio favorable en principio es una esperanza, un ideal, una metáfora.

En este momento de la historia la humanidad sigue comprometida con curarse positivamente de la muerte, pero es consciente de que este es un ideal metafórico, y para esperar cumplirlo tiene que seguir pensando y hablando, investigando y evaluando, preguntando y respondiendo, debatiendo y cooperando, porque sigue suponiendo que el dialogo es la mejor técnica para realizarlo, y que a través de su sentido y con el pensamiento y la palabra podrá conocer el bien y el mal y equilibrarlos en una proporción favorable para sí mismo, de tal modo que le permitan mantenerse en armonía con el mundo.

Desde este punto de vista comprendemos que la condición humana en la historia clínica es conservar la vida de la muerte a través del pensamiento y la palabra, y la doble condición humana es seguir pensando y diciendo cómo realizarlo en la práctica. Por tanto, al fin comprendemos que el principio de la historia coincide con el fin, y que es a través de este sentido metafórico como el ser humano puede seguir con la historia clínica y suponer que la vida no muere porque se conserva poniéndola en pensamientos y palabras.

El valor que el ser humano manifiesta tener en esta historia es el compromiso con conservar el ideal de la vida que trasciende la muerte pensando y hablando. De modo que podemos seguir suponiendo que al compás de los encuentros humanos y en la conversación que somos podemos seguir pensando y diciendo la manera de vivir y no morir.

Consecuentemente, para corresponder con el valor humano vamos a continuar con la historia clínica pensando y diciendo cómo podemos aumentar el bienestar físico y metafísico y evitar las enfermedades y afecciones, porque suponemos que tenemos sentido para ello aunque todavía no se manifieste con integridad y su valor resulte ambiguo.

La intención de esta última parte del trabajo no va a ser poner a prueba la hipótesis que supone que la condición humana es curar la condición mortal, ya que esta es la condición que nos ponemos e imponemos, sino reflexionar acerca de nuestro sentido moral y pensar y decir una manera de cumplir con él y aprender a morar.

Con tal fin voy a pensar sobre este principio del sentido moral que expresa la bondad y la maldad de la existencia a través de la palabra, y voy a proponer una manera alternativa a la institucional para aprender a decirlo conservando la armonía, porque ahora que sabemos que el ideal de la armonía saludable es una metáfora, hay que comprender que para cumplir con él y conservarlo en el pensamiento y la palabra hay que aprender a pensar y a decir esta filosofía poética. Recapacitemos entonces sobre el principio del sentido moral en la historia y luego vayamos discutiendo cómo realizarlo en la práctica y cumplir con la historia.

Si recordamos, Aristóteles ya señaló al principio que lo propio del ser humano es poseer él solo el sentido de los valores y manifestarlos a través de la palabra para participar comunitariamente en la constitución de «la casa y la ciudad», porque «el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios».

«La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales. (...). Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores»<sup>86</sup>.

La condición que hace al ser humano ser «humano» es dar expresión a sus juicios de valor a través de la palabra, y a partir de esta comunicación de lo bueno y lo malo construir «la casa y la comunidad» moralmente ordenada. Así, quien no hace uso de la palabra «o es una bestia o es un dios» que no necesita comunicarse ni hacer comunidad. De un modo parecido pero veinte siglos después, Heidegger señalaba que «la meta peculiar del habla poética» era «la comunicación de las posibilidades existenciales de encontrarse»<sup>87</sup>.

Sin embargo, después de haber analizado y discutido cómo opera en la práctica este sentido, hemos comprendido que la poesía y el pensamiento no anuncian el encuentro sino el desencuentro. La cuestión que se plantea entonces es cómo puede el ser humano pensar y decir con su contradictoria palabra y en la realidad el ideal de la armonía.

---

<sup>86</sup> Aristóteles. *Política*. Gredos: Madrid, 2014. Libro 1. Capítulo 2. 1253a

<sup>87</sup> Heidegger M. *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica. México, 2005. p. 181

¿Cómo diciendo lo bueno y lo malo puede construir la casa y la comunidad? Pensemos de qué manera se puede hacer morada al compás de los encuentros humanos, como prescribía Buber, cómo el lenguaje puede ser la casa del ser, como pensaba Heidegger, y cómo podemos vivir en la conversación que somos, como señalaba Sloterdijk, porque para Aristóteles se trataba de cierta actividad en la que el alma se acuerda y está de acuerdo con la razón, pero recordaba que «mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste»<sup>88</sup>.

«De ahí surge la dificultad de si la felicidad es algo que puede adquirirse por el estudio o por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por algún destino divino o incluso por suerte. (...) Con todo, aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso. Además, es compartido por muchos hombres, pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia lo pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la virtud (...) Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia»<sup>89</sup>.

Para Aristóteles, «si seguimos las vicisitudes de la fortuna, llamaremos al mismo hombre tan pronto feliz como desgraciado». Para mantener el equilibrio «debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación».

La felicidad se aprende y ensaya, pero Aristóteles recuerda:

«Se dice que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado (...) pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y,

---

<sup>88</sup> Ibídem p. 50

<sup>89</sup> Ibídem p. 41

así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía»<sup>90</sup>.

Para sanar en cuerpo y alma no solo se trata de teorizar y filosofar, se trata de practicar y ejercer las virtudes para que el alma este de acuerdo con la razón y sea feliz. Como suponía Primo Levi, se trata de escuchar y de hacer algo. Como suponía Kant, se trata de que la razón dirija a la voluntad hacia el bien. Para podernos alegrar y dolernos como es debido y mantener el equilibrio en el medio, se trata de conocer «el arte y la ciencia métrica», conocer la armonía de lo que da la vida y mata, del bien y el mal, y para ello deberemos «inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien»<sup>91</sup>. Por ello, «es tarea difícil ser bueno, pues en todas las tareas es trabajoso hallar el medio. El bien es raro, laudable y hermoso».

La condición para ser «humano» es decir el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y mantener el equilibrio en el medio, porque en esta actividad del alma de acuerdo con la virtud experimenta la felicidad. Pensando y diciendo el valor y la falta de valor, y alegrándose y doliéndose como es debido, el ser humano comunica y hace comunidad, sin embargo, no es fácil mantener el equilibrio con esta doble condición, para ello hay que tener razón y corazón, pensar y hacer, aprender y ejercitarse, tener virtudes teóricas y prácticas. Ahora bien, teniendo en cuenta que en este momento del dialogo el alma parece no existir y la razón parece no poder fundamentar el ideal de la imaginación, «¿cómo podemos repetir la elección de la vida en una época en que la antítesis de vida y muerte ha sido *deconstruida*?». Cuando el ser humano se muestran indiferente a la vida y la muerte, al bien y al mal, ¿cómo elegir el bien y la vida? Si el sentido moral de la humanidad está semiconsciente y tiene que pensar e investigar la manera de desarrollarse favorablemente, ¿cómo puede conservarse?

Nietzsche pronosticó que el sentido humano *evolucionaría* en una «gaya ciencia». La gaya ciencia sería «el pensamiento científico sumado a las fuerzas artísticas y la sabiduría práctica de la vida». «Un sistema orgánico más elevado» en el que «el erudito, el médico, el artista y el legislador, tal y como los conocemos ahora, tendrían que aparecer como precarias antigüedades»<sup>92</sup>. En el pronóstico del filósofo, cuando «la relación áspera y desconfiada»

---

<sup>90</sup> Ibídem p. 59

<sup>91</sup> Ibídem p. 71

<sup>92</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 177

entre la filosofía, la fisiología y medicina se transforme en «el más amistoso y fecundo de los intercambio» podremos saber más acerca del valor y el *órgano* con el se capta el valor. Pero antes «todas las ciencias tienen que preparar el terreno para la tarea futura del filósofo: solucionar el problema del valor y determinar la jerarquía de valores»<sup>93</sup>.

Para saber lo que es bueno y lo que vale la vida, Nietzsche se dio cuenta de que había que aprender a pensar de un modo especial, de un modo médico filosófico, ¿pero qué clase de pensamiento es este?, ¿cómo se aprende y desarrolla? Para Heidegger el pensar conduce al ser humano al ámbito del que brota lo salvo y el pensar busca la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje. «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado», pero ya sabemos que en la práctica «el pensamiento filosófico soberano, la poesía soberana» se encuentran «uno al lado de otra, en un silencio infinitamente significativo pero también inexplicable»<sup>94</sup>. El que dice la verdad del ser y el que dice lo sagrado al final no se entienden ni complementan. «Ambos se encuentran a un tiempo separados en su esencia del modo más distante». «Se remiten y a un tiempo se hayan separados». ¿Cómo podemos entonces pensar en la verdad y en la vida?, ¿cómo apreciar y manifestar la armonía? A juicio de Heidegger «tal vez sepamos algunas cosas sobre la relación entre la filosofía y la poesía. Pero no sabemos nada del dialogo entre el poeta y el pensador, que habitan cerca sobre las más distantes montañas»<sup>95</sup>.

«Que el poetizar también sea un asunto del pensar es algo que tenemos que empezar a aprender en este momento mundial»<sup>96</sup>.

El pensamiento que investiga la verdad y el pensamiento que investiga la bondad se remiten y se separan, se aprecian y desprecian ¿Es cierta entonces la tesis de Nietzsche de que «necesitamos el arte para no perecer a causa de la verdad»? Parece que sí. Parece que como señalaba Kant, el destino de la razón es respetar la dignidad del ser humano que quiere e imagina ser feliz. Pero como ya señalaba Aristóteles, «aspirar a lo que se quiere» es «trágico y humanitario», y es función del poeta narrar «el paso de la felicidad a la desgracia y

---

<sup>93</sup> Nietzsche F. *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 2006. p. 70

<sup>94</sup> Steiner G. *La poesía del pensamiento*. Siruela, Madrid, 2012. p. 225

<sup>95</sup> Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003. p. 61-2

<sup>96</sup> Heidegger M. *Caminos de bosque*. Alianza. Madrid, 2010. p. 205



de la desgracia a la felicidad», para que a través de la compasión y el terror se «expurguen las pasiones». La función del poeta es «arrastra seductoramente las almas» y «no contar lo sucedido, sino lo que podría suceder y lo posible en virtud de la verosimilitud o la necesidad», pero «hay que preferir lo imposible verosímil a lo posible increíble»<sup>97</sup>.

Desde este punto de vista cabe pensar que si el filósofo tiene que decir el ser, el poeta tiene que decir lo que debería ser y cooperar para que el sentido del ser se dirija a lo que se quiere, al bien, y para ello, como ya señalaba Paltón, se trata de «escribir con ciencia en el alma», y «el alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos». La función del filósofo es elaborar buenos discursos que muevan y conmuevan las almas y las guíen hacia la salvación, pero para ello necesita la poesía, y aunque recordamos que Platón expulsó a los poetas de «la ciudad ideal», reconoce que al final Sócrates tiene «que entonar semejantes encantamiento para uno mismo»<sup>98</sup>.

Para realizar el ideal de la armonía del ser humano en el mundo la condición es estimular este pensamiento metafórico, y para ello hay que aprender a pensar poéticamente.

---

<sup>97</sup> Aristóteles, *Poética*. Ágora, Madrid, 2002. p. 51, 53

<sup>98</sup> Platón. *Fedón*. Gredos, Madrid, 2014. 115c

## 2.1 LA CURACIÓN DEL PENSAMIENTO POÉTICO

En el análisis y discusión de la historia clínica vamos comprendido que el sentido a través del cual el ser humano puede curarse de la muerte es a través del pensamiento y la palabra, y que el valor de este sentido no es científico sino poético, porque su condición no es salvar el cuerpo sino el alma, su realización no es cuantitativa sino metafórica. Tanto al final como al principio de la historia clínica este es el valor saludable que se afirma y reafirma, así que, primeramente sin cuestionarlo, vamos a tratar de comprenderlo para saber realizarlo.

Si recordamos, Boecio, otro condenado a muerte, también señala el valor del pensamiento poético frente a la muerte.

«Yo, que, en otro tiempo, con juvenil ardor, compuse inspirados versos, me veo ahora, ¡ay de mí!, obligado a entonar tristes canciones»<sup>99</sup>.

El filósofo clásico en su lecho de muerte da testimonio de que las musas de la filosofía «bajan del cielo y acuden en auxilio del solitario», no las musas de los poetas, pues se pregunta «¿traen acaso remedios para calmar sus dolores y no más bien dulces venenos para fomentarlos?». Las musas poéticas «matan la rica y fructífera cosecha de la razón» y «habituán a los hombres a sus enfermedades mentales, pero no los liberan. Adormecen la inteligencia pero no la despiertan». Sin embargo la filosofía despierta y dice: «apartaos, y dejad que mis musas lo cuiden y lo curen». «Si buscas la ayuda del médico será menester que descubras la herida».

«¿Por qué, amigos locos, llamasteis tantas veces feliz a aquél que no estaba tan seguro, pues cayó de repente?»<sup>100</sup>.

Como ya sabemos por Platón, la filosofía que acude en auxilio del herido de muerte sana dialogando acerca de la virtud y la pérdida de virtud, pues como señala Boecio está «interesada en el anaquel de tu alma en el que en otro tiempo deposité, no libros, sino lo que les da valor: la filosofía o las ideas que contienen». ¿Pero qué tiene el ser humano en el alma

---

<sup>99</sup> Boecio. *La consolación de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1999. p. 33

<sup>100</sup> *Ibíd*em p. 34

que le lleva de la felicidad a la desgracia y de la desgracia a la felicidad? ¿Cómo puede mantener el equilibrio entre el pensamiento de la nada y la experiencia sagrada?

Boecio señala cómo bajo los «solicitos cuidados» de la filosofía el ser humano alcanza la madurez, «pero ved cómo ahora quien solía descubrir los secretos recónditos de la naturaleza yace tendido, prisionero de la noche». A lo filosofía responde: «no temas, no hay peligro. Sufres un letargo, enfermedad común a todos los desengañados. Te has olvidado por un momento de ti mismo». La musa filosófica «recita versos sobre la confusión que agita el alma del enfermo», pero señala que «es hora de la medicina más que de lamentos»:

«En este estado de ánimo, embargado por afectos y pasiones tan encontrados, tu espíritu zarandeado por el dolor, el pesar y la ira, no está todavía para remedios más fuertes. Emplearé, pues, medicinas más suaves, a fin de que el tumor exacerbado por tus agitadas pasiones te permita recibir un tratamiento más eficaz, después de ablandarlo con mis caricias».

«¿Me permites que te haga unas cuentas preguntas para descubrir tu estado de ánimo y encontrar así un mejor tratamiento?» «No acabo de entender cómo teniendo tan sólidas ideas pueda tu espíritu sentirse enfermo. Ahondemos un poco más en tu interior. Sospecho que te falta algo»

«Si no me equivoco, al diagnosticar las causas de tu dolor y tu situación, lo que te duele es el apego y el deseo de tu estado anterior. Su pérdida está socavando tu espíritu». «Por ahí se ha abierto como una brecha en el fondo de tu alma, por donde se ha colado la fiebre que te perturba. ¿No has olvidado quizá cuál es el fin de todas las cosas y la meta que persigue la naturaleza?» «¿Te acuerdas de que eres hombre?» «No has llegado a saber lo que eres». «¿Has olvidado acaso la más antigua ley de tu ciudad, que concede el sagrado derecho de no ser desterrado al ciudadano que ha elegido levantar su hogar en su suelo?»

«He encontrado la razón de tu dolencia y los medios para devolverte la salud. Te cegó la pérdida de la memoria y te llevó a quejarte de tu destierro y del expolio de tus bienes. Y por eso mismo no aciertas a conocer la finalidad de las cosas (...) Pero gracias al dador de la vida, la naturaleza no te abandonó del todo. La idea exacta que tienes del mundo y de su gobierno es la fuerza más importante para tu salvación, pues crees que está sometida a un orden divino y no a las fuerzas ciegas del azar. No temas, pues, ya que de esta chispa saldrá radiante el calor de la vida»

«Sufres por una error de tu manera de pensar». «Si te seduce el nombre vacío de una felicidad efímera» «Si la preocupación principal de los mortales es conservar la vida, ¿por qué no has de reconocerte como el hombre afortunado que conserva todavía ahora bienes más preciosos que la misma vida? Seca ya tus lágrimas. La fortuna no te ha abandonado del todo ni la tormenta se abatió sobre ti con tanta fuerza. Se mantienen firmes las áncoras que no permitirán que desaparezcan el consuelo de hoy y la esperanza de mañana».

«¿Estimas realmente digna una felicidad llamada a desaparecer? ¿Qué valor puede tener la fortuna presente si sabes que no es segura su duración y que su pérdida te sumirá en el pesar? La prudencia ha de saber prever el resultado de los acontecimientos mismos» «En una misma hora ve pasar de la felicidad al abatimiento». «Deja de pensar que eres un desgraciado, ¿te has olvidado, acaso, de los muchos y variados momentos de tu felicidad?» «Consta y así está decretado por ley eterna, que nada engendrado es duradero» «¿Qué más da, en consecuencia, que al morir abandones a la fortuna o que ella te deje, huyendo de ti?»

«No olvides que cuanto más feliz es el hombre, más ávido de felicidad está» «¡Cuántos pesares amargan la dulce felicidad humana! Al que disfruta de ella le puede parecer dulce, pero nada puede impedir que se vaya cuando ella quiera. Verás por ello cuán miserable es la felicidad de la vida humana: ni dura mucho tiempo en los que la disfrutan ni satisface del todo a los que la persiguen. ¿Por qué, pues, oh mortales, buscáis fuera una felicidad que está dentro de vosotros? El error y la ignorancia os confunden. Te haré ver brevemente la felicidad plena»

«Tal es, en verdad, la condición de la naturaleza humana que el hombre se encumbra por encima del resto de la creación en la medida en que reconoce su propia naturaleza. Y cuando la olvida se hunde por debajo de las bestias. Que los demás seres vivos no sepan lo que son es natural, pero que lo ignore el hombre es una degeneración». «Si un alma bien consciente de sí misma, libre de su cárcel terrena, se dirige al cielo, ¿no despreciará todo lo de este mundo al gozar del cielo y se sentirá feliz por haber dejado la tierra?». «¿Por qué, hombres soberbios, ese vano intento de hurtar el cuello al yugo de la muerte?»

«Llora ahora las riquezas perdidas, pero reconoce que has encontrado la más valiosa de todas: los amigos» «Si el universo en cambio constante conserva una armonía (...) es por la fuerza del amor». «¡Oh, feliz género humano, si el Amor que rige los cielos gobernara también los corazones!»

«Quizá lo que me queda por decirte te amargue al paladearlo, pero, una vez asimilado, experimentarás dulzura». «La felicidad es un estado perfecto del alma, causado por la reunión de todos los bienes». «La felicidad que sueñas pero no puedes ver porque tu mente está ofuscada por sombras engañosas». «Semejante al ebrio que no encuentra el camino para volver a casa»

«Todos los hombres, ciegos como están,  
se empeñan en ignorar  
dónde se oculta el bien que buscan.  
Rastread en lo hondo de la tierra  
lo que está más allá de las estrellas»

«Esta fábula se dirige a vosotros  
los que tratáis de dirigir vuestro espíritu  
hacia la luz de los cielos.  
Pues quien, vencido, vuelve a mirar  
hacia el antro del Tártaro  
pierde lo más valioso que lleva consigo  
cuando fija sus ojos en el mundo inferior»<sup>101</sup>.

Para Boecio, como para Sócrates, es posible salvarse de la condena a muerte con el sentido humano y a través del diálogo; a través del pensamiento y la palabra, a través del amor y la amistad, a través de la poesía y la filosofía. Pero la condición para que los buenos poemas sanen es que se fundamenten en la filosofía, en el amor a la sabiduría, pues ya sabemos que al fin no se trata de conocer sino de amar lo que se conoce. No solo se trata de pensar en la verdad sino en la salud, pero para dirigirse de este modo los filósofos recuerdan que hay que operar una conversión en el sentido para que la razón dirija al corazón. Así pues, lo que el ser humano tiene que reconocer primero es que tiene alma; lo que tiene que llegar a comprender para experimentar la armonía es la integridad del co-razón.

Como dice Boecio, «lo primero que se ha de investigar es si puede darse en el mundo un bien de esta naturaleza». «¿Tiene los hombres una inteligencia tan íntegra como para

---

<sup>101</sup> Ibídem

juzgar quién es bueno y quién es malo?» El filósofo clásico señala que si el ser humano aprecia el bien puede volver radiante de felicidad y sano y salvo a su patria, y para ello la razón tiene que reconocer la propia naturaleza y comprender que la felicidad que se busca está dentro. «La felicidad es un estado perfecto del alma, causado por la reunión de todos los bienes», por eso recuerda que lo más importante para la salvación es «la idea del mundo».

Desde este punto de vista, el ser humano que experimenta el destierro y la pérdida de bienes no tiene por qué ser desgraciado, porque la felicidad está en el interior. Para volver sano y salvo a la morada tiene que dirigirse a su alma, a su corazón, porque «si el universo en cambio constante conserva una armonía (...) es por la fuerza del amor». Sin embargo Boecio se lamenta de que el amor que gobierna el universo no gobierne los corazones, pues los hombres, ciegos como están, ignoran que el bien que buscan está más allá de las estrellas.

Para el filósofo la felicidad plena es experimentar la salud del alma que produce la comprensión de la existencia *movida* por el amor. Ahora bien, ¿cómo la razón puede comprender al corazón? ¿De qué manera «querer» puede salvar? ¿Realmente el amor que experimenta el pensamiento poético sana la condición mortal? El relato de Boecio instruye a «los que tratáis de dirigir vuestro espíritu hacia la luz de los cielos», pues quien vencido vuelve a mirar al mundo inferior pierde lo más valioso que lleva consigo.

El ejercicio para mantenerse en el éxtasis sigue siendo «el largo ejercicio» que ya ensayaron Nietzsche y Heidegger, y que consistía en elevar la vida hacia valores «más sanos» y luego «descender a la pobreza de la existencia». ¿Pero podremos mantener la armonía entre el mundo inferior y el mundo interior? Sabemos que el fin humano es salvarse y morir, ¿cómo conservar entonces el amor y la felicidad? ¿Cómo conservar el sentido y la dignidad?

Tanto Sócrates como Boecio al final nos aconsejan seguir investigando «si puede darse en el mundo un bien de esta naturaleza». Así que sigamos investigando cómo sería posible que la historia clínica de la humanidad fuera «un buen discurso» capaz de sanar el alma y el cuerpo del ser humano, porque la hipótesis es que el pensamiento y la palabra sanan, pero para lograrlo no solo tienen que decir «lo que es» sino de «lo que se quiere». No solo el ser sino el deber ser; lo experimentado y lo amado. La razón y el corazón.

¿Pero cómo hacer que se entiendan el poeta y el pensador, que habitan cerca sobre las más distantes montañas? Parece que ni en la teoría ni en la práctica Nietzsche y Heidegger lograron alcanzar la meta-física proyectada, sin embargo, ahora que la herida de la

conciencia humana se desvela y rebela, vamos a intentar seguir con la historia clínica en este sentido y a pensar el modo en que podemos pensar bien la existencia para desarrollarnos en armonía con el mundo cambiante y alcanzar el mundo mejor, feliz y en paz que hemos escrito y prescrito «construir y habitar». Para ello, vamos a hacer como se ha prescrito, vamos a seguir discutiéndolo, pero ahora dando voz a las mujeres, porque acerca de este conflicto Kathleen Raine va a señalar que «aunque resulte doloroso recordar un orden de perfección con el que el mundo real está en disonancia, es aún más doloroso no recordar; significaría, de hecho, la muerte espiritual si ello fuera posible»<sup>102</sup>.

Raine señala que «la poesía y las demás artes existen para ponernos ante la vida imágenes con la capacidad de despertar la rememoración, la anamnesis de esa tierra virgen, nuestro país de origen puesto que es el terreno de la propia psique»<sup>103</sup>. La poesía transforma la conciencia a través de «imágenes de perfección». «Los sueños no ocultan sino que encarnan el significado», por eso, como señalaba Nietzsche, «la sabiduría de vivir es saber intercalar el sueño de cualquier tipo en el momento justo». A juicio de Raine «únicamente la poesía imaginativa tiene una función real que cumplir».

«El realismo no puede enseñarnos lo que somos, sino solo nuestro fracaso a la hora de convertirnos en aquello a los que continuamente aspiran y por lo que se esfuerzan el hombre y la mujer normales, aun cuando de manera inapropiada. La gente común ansía lo heroico y lo bello; y cuando deje de hacerlo (por influjo de una minoría nihilista), ¿podrá sobrevivir nuestra civilización por mucho tiempo?».

«La poesía y las demás artes son necesarias para nuestra supervivencia; supervivencia, esto es, como seres humanos; sin ella tendemos a volver a lo que los filósofos hindúes llamaban las “encarnaciones animales”. ¿Qué es la civilización sino la creación constante de un entorno de arte?»<sup>104</sup>.

También en el análisis de Raine la función del poeta es traer al mundo real el mundo ideal a través del pensamiento y la palabra. Una función que se tiene que cumplir porque a su juicio es la condición fundamental de la supervivencia del ser humano como tal, pues de no cumplirse supondría la muerte espiritual. Por tanto, hay que rememorar y conservar el ideal a

---

<sup>102</sup> Raine K. *Utilidad de la belleza*. Vaso Roto, Madrid, 2015. p. 89

<sup>103</sup> *Ibíd*em p. 90

<sup>104</sup> *Ibíd*em p. 76, 83

través del pensamiento y la palabra, porque de lo contrario el ser humano está condenado al mundo inferior y a la bipolaridad y el nihilismo que suponen encontrarse entre un mundo sensible y suprasensible que se anulan y descomponen en la relación. Sin embargo, para mantener el equilibrio entre el mundo real y el mundo ideal y que se fundamenten mutuamente, se trata de apreciar realmente el mundo ideal; se trata de decirlo y pensarlo para que se manifieste. Ya sabemos por Primo Levi que no se trata de callar y volverse indiferente, se trata de mirar y escuchar, pensar y cuestionar el mundo humano y no humano pero conservar «el mundo justo y bueno». No obstante, sabemos que en la práctica no se cumple el orden y la orden, pues como hace notar Raine, en el siglo XX «parece haber tenido lugar una revolución que ha invertido la jerarquía normal de valores, situando lo físico y lo cuantitativo por encima del intelecto y el espíritu»<sup>105</sup>. ¿Cómo convertir entonces el sentido humano para que en lugar de dirigirse a lo real se dirija a lo ideal? ¿Cómo recomponer la jerarquía axiológica para que la razón responda al corazón? ¿Cómo hacer que el objetivo científico se equilibre con el terapéutico?, ¿cómo lograr la armonía?

La tesis de Raine es que «donde la filosofía establece distinciones, la poesía aún, creando siempre totalidades y armonías»<sup>106</sup>, de modo que hay que pensar y discutir cómo es posible desarrollar un «pensamiento poético» que distinguiendo e identificando cree totalidades y armonías. Hay que investigar cómo es posible que el pensamiento y la palabra que encuentra y separa, pueda transmitir paz, felicidad, perfección. ¿Cómo es posible pensar en el mundo real y su cambio constante y decir un mundo ideal, unido y armónico?

María Zambrano señaló que el filósofo y el poeta son «dos mitades del hombre»<sup>107</sup>, de modo que supuso que si logramos reconciliar el pensamiento de la verdad y el de la idealidad, podríamos reparar la escisión de la conciencia humana, y para lograrlo habría que pensar la distinción que señala la filosofía y recuperar la integridad con la palabra del poeta.

«El filósofo quiere poseer la palabra, convertirse en su dueño. El poeta es su esclavo; se consagra y se consume en ella. El poeta no parece un hombre, o si él es un hombre, entonces es el filósofo el que parece inhumano»<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Ibídem p. 69

<sup>106</sup> Ibídem p. 15

<sup>107</sup> Zambrano M. *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013. p. 13

<sup>108</sup> Ibídem p. 42



Aristóteles señalaba que lo que hace humano al ser humano es hacer uso de la palabra, pero no *solucionó* el problema que plantea Zambrano y que supone una diferencia de humanidad entre el que posee y es poseído por la palabra. ¿Qué es *más* humano? En el análisis de Zambrano la poesía va contra la justicia y contra la verdad, y en este sentido contra la filosofía. «El poeta no tiene ni método ni ética» porque la poesía es «la perversión del logos funcionando para descubrir lo que debe ser llamado»<sup>109</sup>.

«La realidad poética no es solo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro. El poeta no se afana para que de las cosas que hay, unas sea, y otras no lleguen a este privilegio, sino que trabajan para que todo lo que hay y lo que no hay, llegue a ser»<sup>110</sup>.

Cuál es entonces la función del ser humano ¿decir el ser o el deber ser? ¿Cuál es el uso *adecuado* de la palabra?, ¿cómo se superaría su conflicto?, ¿o de cooperar cómo se integraría? Para sanar con el pensamiento y la palabra ¿se trata de «la disciplina de la cabeza» o de «lo caprichoso en el sentir»? ¿Cómo armonizarlas?

«El filósofo busca porque se siente incompleto y necesitado de completarse, porque siente su naturaleza alterada y quiere conquistarla. Pero el poeta nada en la abundancia, en el exceso. Y tal vez por esta sobreabundancia el poeta no pueda elegir. Por vivir inundado por la gracia no puede recogerse sobre sí, intentar ser sí mismo, ni saber qué sea esto de *sí mismo* que es la obsesión del filósofo»<sup>111</sup>.

La filosofía es «un éxtasis fracasado por un desgarramiento». «Estar maduro para la muerte es el estado propio del filósofo» pero es el poeta el que «no teme a nada». ¿Es posible entonces reconciliar estas dos experiencias existenciales? Para Zambrano la filosofía trata de salvar lo que la poesía solamente canta y lamentaba, pero a su juicio «la idea de la creación

---

<sup>109</sup> Ibídem p. 47

<sup>110</sup> Ibídem p. 23

<sup>111</sup> Ibídem p. 64

no ha podido forjar una unión durable entre poesía y pensamiento». La poesía y la filosofía tienen «pretensiones idénticas» pero «eligen caminos distintos»

«Poesía es reintegración, reconciliación, abrazo que cierra en unidad al ser humano con el ensueño de donde saliera, borrando las distancias. La metafísica, en cambio, es alejamiento constante de este sueño primero. El filósofo cree que sólo alejándose, que sólo ahondando en el abismo de la libertad, que solo siendo hasta el fin sí mismo, será salvado, será. El poeta cree y espera reintegrarse, restaurar la unidad sagrada del origen»<sup>112</sup>.

Si la palabra es «ese sueño compartido», la poesía persigue «compartir el sueño, compartir la soledad». «El poeta es aquél que no quería salvarse él solo», por eso su *razón* es «comunicar las posibilidades existenciales de encontrarse». Pero el filósofo vive «buscándose a sí mismo en soledad, aislándose y alejándose de los hombres». Por tanto, lo que une a filósofos y poetas es el amor aunque sea diferente, pues como dice Zambrano, en este «dirigirse abrazando todas las cosas poesía y filosofía estarían de acuerdo».

«¿No será posible que algún día afortunado la poesía recoja todo lo que la filosofía sabe, todo lo que aprendió en su alejamiento y en su duda, para fijar lúcidamente y para todos su sueño»<sup>113</sup>.

Para el filósofo lo importante es conocer el ser y para el poeta lo importante es comunicarlo, ¿podrían cooperar entonces en la construcción de «la casa del ser»? ¿Podrían entenderse si uno piensa y otro comunica lo pensando? Si como supone María Zambrano la poesía es «salida del alma», ¿no puede servir a la filosofía en su misión?

«La poesía nació para ser la sal de la tierra y grandes regiones de la tierra no la reciben todavía. La verdad quieta, hermética, todavía no la recibe»<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Ibídem p. 96

<sup>113</sup> Ibídem p. 99

<sup>114</sup> Ibídem p. 25

La propuesta de la filósofa, tal vez en respuesta a Heidegger, es la cooperación entre la filosofía y la poesía, de modo que la cuestión sigue siendo cómo desarrollar un pensamiento de verdad poético. La preocupación y ocupación que une al ser humano es pensarse y comunicarse con amor; una capacidad que en teoría posee tanto la filosofía como la poética. Ahora bien, ¿cómo re-conocemos y co-operamos con el co-razón? Me temo que la condición es seguir investigando si puede haber un bien de esta naturaleza.

Actualmente, Chantal Maillard, siguiendo *las huellas* de María Zambrano, sigue intentando desarrollar una «razón poética» que nos oriente en este sentido. En el análisis de la filósofa poeta «el ser oculto es el abismo del poeta y la obsesión del filósofo», y su instrumento para hacer salir lo oculto es la palabra, sin embargo difieren en el modo de poseer y ser poseídos por ella. No obstante, lo que señala es que «si una filosofía, en su absolutismo, detiene el tiempo en la fijeza de sus conceptos, su comprensión de la vida –y por tanto del ser humano- está destinada al fracaso»<sup>115</sup>.

«Hacer emerger al ser-absoluto desde las entrañas de lo sagrado es el cometido de la filosofía, a la vez que el reconocimiento de su esencia dramática, pues, a pesar de ser ese ser-absoluto su propia raíz, el ser-siendo que es el hombre no alcanza a verla jamás». «La vida humana es el enigma que se ofrece al filósofo como problema y permanece, tras las interpretaciones, y a pesar de ellas, inalcanzable. Es el misterio que se ofrece al poeta como respuesta»<sup>116</sup>.

Como sabemos por el encuentro del filósofo Heidegger y el poeta Celan, tanto el pensamiento como la poesía esperan la palabra que adviene del que piensa en el corazón. La vida y la vida humana han sido vistas como X que da que pensar y hablar pero que al fin se hace silencio. Tanto la filosofía como la poesía se han revelado insuficientes para descifrar el enigma del valor de la vida. La razón poética es «expresión de una ambivalencia original hondamente padecida», y lo que está por probar es que cooperando sane la humanidad.

«Bajo la luz de la razón la vida deja de ser delirio, pero la razón no puede descender directamente a los abismos del ser, es preciso sumergirse con un instrumento que

---

<sup>115</sup> Maillard C. *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Anthropos. Barcelona, 1992. p. 21

<sup>116</sup> *Ibíd*em p. 24-5

además de soportar las presiones subterráneas sea capaz de abrir las vías por las que los contenidos más profundos puedan aflorar»<sup>117</sup>.

A juicio de Maillard, la idea de la vida solo puede ser captada con la razón poética, porque es «la visión necesaria para que afloren las inspiraciones». La razón creadora es «una especial actitud cognoscitiva», «una personal actitud de la conciencia dirigida al descubrimiento de su enigma», «un saber de reconciliación que intenta paliar extremos», «un método mediante el cual el hombre puede reconciliarse con la totalidad de su ser». «La razón poética quiere ser el ámbito donde el misterio pueda aparecer como tal misterio»<sup>118</sup>.

«La filosofía no puede, piensa Zambrano, cerrar ya los ojos ante lo heterogéneo de la vida ni ante ese ritmo propio del acontecer. Y para ello, para expresar la vida no tanto como para aclararla, necesita de la poesía como la necesitó Nietzsche, como la necesitó Platón a pesar de todo, porque es la poesía la expresión misma de la vida en su misterio»<sup>119</sup>.

Tanto Maillard como Zambrano, tanto Nietzsche como Platón necesitan la filosofía y la poesía para comprender el enigma de la vida-humana y expresar su armonía con la muerte. Como tantos otros con los que hemos dialogado en esta historia, para mantener el equilibrio cuando nos encontramos entre la vida y la muerte, de noche y de día, en la salud y en la enfermedad, necesitamos pensar en la verdad de la vida como muerte pero también en la bondad de la vida que trasciende la muerte. Para sanar necesitamos comprender y expresar el misterio de la vida padecida y querida.

«Está claro que un hombre no suele ser del todo poeta ni del todo filósofo, sino que todo ser humano participa en mayor o menor medida de las cualidades de ambos. Quien más quien menos espera y decide, retorna al origen y se precipita al futuro; quien más quien menos se aferra al común hacer y se para, se individualiza».

---

<sup>117</sup> Ibídem p. 27

<sup>118</sup> Ibídem p. 12

<sup>119</sup> Ibídem p. 28

«El punto esencial del acto creador, ese instante que realiza la unidad, le pertenece tanto a la poesía como a la filosofía, al arte en general y a la ciencia»<sup>120</sup>.

Así pues, después de haber dialogado a lo largo de esta historia clínica, podemos decir que habiendo escuchado experiencias y testimonios, pensamientos y poemas, consejos y normas, cartas y declaraciones, parece que lo que quiere decir la humanidad es que frente a la muerte hay que seguir pensando y hablando de la vida, no solo con un sentido biológico, científico, filosófico, de tal modo que se quiera mantener en su verdad, sino también con un sentido poético, artístico, religioso, que quiere mantenerla en su idealidad, su bondad, su belleza, su esperanza, porque desde este punto de vista la vida es protegida en su verdad y en su misterio, en su mortalidad y en su viveza.

La receta que finalmente encontramos en esta historia es tomar la ciencia con conciencia y la conciencia con ciencia, la razón con corazón y el corazón con razón, la filosofía con poesía y la poesía con filosofía, para que experimentando la verdad de la vida que muere podamos conservar lo sagrado que hay en ella a través del pensamiento y la palabra. La condición moral para que el ser humano cure la condición mortal es que siga pensando y hablando de la vida frente a la muerte, y que reintegre su naturaleza creadora para querer y poder con el pensamiento y la palabra dar sentido a la X que descubre en sus células.

Al fin en esta historia hemos aprendido que la condición para mantener el equilibrio entre la vida y la muerte es desarrollar un «pensamiento poético» en el que la ciencia se dirija a la conciencia, la razón al corazón, los hombres a las mujeres, para comprenderse y manifestarse, porque esta experiencia ambivalente no es una enfermedad sino lo que significa ser humanos. No obstante, la condición que aún está por cumplir en la práctica sería conocer y reconocer, investigar y comprender el corazón y la conciencia, el alma tal vez.

Así parece ser que el principio y el fin humano coinciden en la historia, expresando que este no lugar utópico es pensar y decir el ideal de armonía entre las bondades y maldades de la existencia, para lo cual, parece que habría que desarrollar un sentido moral y mortal que aprendiera esta filosofía poética.

---

<sup>120</sup> Ibídem p. 41, 43

### 3. CONCLUSIONES: EL SENTIDO MORAL MORTAL

En este último capítulo hemos puesto a prueba la hipótesis que supone que la condición humana es curar la condición mortal y hemos comprobado que sí, que el ser humano sobrevive al «experimento mortal» y afirma y reafirma «el imperativo de la curación», pero también hemos comprobado que sigue discutiendo cómo entender y cumplir con la condición de sanar, pues se sospecha que al fin no se puede cumplir con integridad.

En 1945 hemos reconocido que la humanidad sigue consciente y respondiendo en la práctica a lo que dice a través del pensamiento y la palabra. En este momento la hemos encontrado «en buena y debida forma» y comprometida con levantar de nuevo la morada en la indigencia y «crear un mundo mejor en el que convivir como buenos vecinos». Para ello, en 1946 ha prescrito que para dirigirse al fin feliz hay que desarrollarse saludablemente y armonizar en el mundo que cambia constantemente entre lo valioso y lo peligroso, y para lograrlo señalaba que se trataba de cooperar, responsabilizarse y conocer. Sin embargo, al tener que poner en práctica el sentido de la armonía demostraba tener el sentido tocado. Como ya sospechábamos, cuando el ser humano se enfrenta a la condición mortal suspende el sentido humano y la sensibilidad y extiende y difunde la inhumanidad. Así pues, hemos concluido que en este momento de la historia la humanidad seguía padeciendo esa «infección en el alma» que le impide responde a la muerte con cuidado. No obstante, hemos observado cómo en 1947 conservaba la conciencia del cuidado y el sentido del bien y seguía investigando y experimentando para hacerlo mejor; de nuevo reafirmando la voluntad, la responsabilidad y el conocimiento del ser humano para cumplir con la condición de sanar. Consecuentemente, en 1948 «los médicos del mundo» se comprometían con el ideal de «servir al bienestar de la humanidad», pero la cuestión que se ha planteado era cómo saber qué es «el bienestar» y cómo realizarlo. Desde este punto de vista hemos reconocido la necesidad de los «médicos filosóficos» que esperaba Nietzsche, y hemos comprobado cómo en 1964 la humanidad seguía el «experimento de curación» señalando que para saber qué es lo mejor hay que seguir pensando y probando. En este momento seguía operando «la lógica del sistema» y «el motor de occidente» que supone que existe una condición de armonía que responde a la deshumanización, y por ello se prescribía mantener el equilibrio entre «el objetivo científico» y «el objetivo terapéutico», pero comprobábamos que a fin la salud no era una certeza sino una esperanza. En 1979 la humanidad seguía prescribiendo aumentar el

bienestar y evitar el daño y la muerte pero reconocía la imposibilidad de hacer «juicios precisos» acerca de qué es beneficioso o qué arriesgado. Alcanzar el equilibrio era una metáfora, un ideal que había que estimular porque no había técnicas ni métodos cuantitativos para realizarlo. En este momento la prescripción era que el conocimiento de la enfermedad se equilibrara con un tratamiento mejor con el fin de que el ser humano se desarrolle saludablemente y en armonía, pero no se decía cómo dirigirse al bien y evitar el mal. Por ello, en 1997 el compromiso era asegurar la integridad, la identidad y la dignidad del ser humano durante el experimento y la investigación, pero sospechamos de un desequilibrio esencial, pues se decía cómo evitar el mal pero no cómo aumentar el bien. En este momento no se sabía dar un trato ético ni cumplir con el imperativo de la armonía saludable. El sentido moral seguía inconsciente, por ello, en 2005 la humanidad reconocía la necesidad de que la sensibilidad moral y la reflexión ética formaran parte integrante del proceso de desarrollo científico y tecnológico. Conscientes de que la preocupación común del ser humano es la protección de la vida en toda su complejidad, en este momento la propuesta era desarrollar el sentido moral para responder equilibradamente al sentido mortal y que la humanidad se dirigiera al completo bienestar que había sido escrito y prescrito.

Concluimos entonces que en el siglo XXI la humanidad sigue la historia clínica y proyecta curar las enfermedades físicas y metafísicas desarrollando el sentido científico y el sentido moral; el conocimiento de la verdad y el conocimiento de la salud, porque ha comprendido que la condición de equilibrio y armonía no es pensar sino pensar lo bueno. Por tanto, como señalaba Heidegger, parece que la historia puede ser «meditada y comprendida lentamente» si aprendemos a pensar que es un dialogo entre el pensamiento y la poesía; entre la experiencia de ser nada y la experiencia de lo sagrado; entre la vida y la muerte.

Así, en el dialogo en el que se han incluido las mujeres hemos comprendido que, dado que en la práctica sabemos la dificultad de desarrollar la armonía con esta doble condición, la prescripción en la historia clínica es seguir pensando y hablando, investigando y debatiendo para que la razón co-opere con el co-razón y la ciencia con la con-ciencia. Pero para ello aún hay que conocer y reconocer la integridad; el corazón, la conciencia. El ejercicio prescrito es que el ser humano convierta el sentido de tal modo que no dirija a la muerte sino a la vida, pero para ello tiene que descubrir su sentido poético.

## FIN Y PRINCIPIO

Después de cada guerra  
alguien tiene que limpiar.  
No se van a ordenar solas las cosas,  
digo yo.

Alguien debe echar los escombros  
a la cuneta  
para que puedan pasar  
los carros llenos de cadáveres.

Alguien debe meterse  
entre el barro, las cenizas,  
los muelles de los sofás,  
las astillas de cristal  
y los trapos sangrientos.

Alguien tiene que arrastrar una viga  
para apuntalar un muro,  
alguien poner un cristal en la ventana  
y la puerta en sus goznes.

Eso de fotogénico tiene poco,  
y requiere años.  
Todas las cámaras se han ido ya  
a otra guerra.

A reconstruir puentes  
y estaciones de nuevo.



Las mangas quedarán hechas jirones  
de tanto remangarse.

Alguien con la escoba en las manos  
recordará todavía cómo fue.

Alguien escuchará  
asintiendo con la cabeza en su sitio.

Pero a su alrededor  
Empezará a haber algunos  
a quienes les aburra.

Todavía habrá quien a veces  
encuentre entre hierbajos  
argumentos mordidos por la herrumbre,  
y los lleve al montón de la basura.

Aquellos que sabían  
de qué iba aquí la cosa  
tendrán que dejar su lugar  
a los que saben poco.  
Y menos que poco.  
E incluso prácticamente nada.

En la hierba, que cubra  
causas y consecuencias,  
seguro que habrá alguien tumbado  
con una espiga entre los dientes,  
mirando las nubes.

Wisława Szymborska

## **CONCLUSIONES**



**MORAL Y MORALEJA DE LA HISTORIA CLÍNICA. LA ÉTICA DE LA GENEROSIDAD**

Ahora no solo comprendo al que reza;  
ahora comprendo al que rompe a cantar.  
La sed es larga, la cuesta es aviesa;  
pero en un lirio se enreda el mirar  
Gabriela Mistral

Comencé este trabajo con la intención de conocer y reconocer nuestro valor en esta historia y comunicarlo. El objetivo era que nos comprendiéramos para saber cómo éramos y corresponder con nuestra condición. Mi sospecha era que nuestra historia, la historia occidental era metafóricamente como una historia clínica, porque yo en mi experiencia vital y profesional seguía su dinámica patológica y saludable, y tenía la impresión de compartir con mis semejantes esta inquietud.

Desde mi punto de vista, nuestra existencia transcurría experimentando, analizando y dando testimonio del sufrimiento y el dolor con el fin de tratarlo y conservar la integridad, y así hacíamos historia, sin embargo, la cuestión que se me planteaba al comienzo era si esto tenía sentido y si nosotros teníamos este valor de verdad. Mi pregunta y mi inquietud era si la condición humana consistía en curar la condición mortal.

Mi hipótesis inicial, la que pensaba por el conocimiento teórico y la que creía por mi experiencia en la práctica era que nuestro valor consistía en encontrarnos esencialmente entre la vida y la muerte y comprometernos por alguna razón con evitar la muerte y conservar la vida, y seguíamos esta lógica porque concebíamos un sentido equilibrado y un valor armónico entre la vida y la muerte, aunque sospecháramos que la lógica perdía el sentido y el valor se desvalorizaba. La historia decía, de un modo implícito e explícito, consciente e inconsciente, que nuestro valor era tener sentido para distinguir la vida y la muerte y valor para preferir la vida a la muerte, aunque esta historia estuviera llena de abismo, misterios y contradicciones. Fue por esta compleja razón y por un palpito del corazón por lo que me propuse leerla con la intención de reconstruir su argumento, para saber si tenía el sentido que pensábamos y el valor que decíamos tener.

¿En esta historia nuestro valor consistía en pensar en la vida, en saber de la muerte y en mantener el sentido equilibrado en el trance?, ¿la condición humana era morir o curar la condición mortal?, ¿la condición humana era en realidad una condición sobrehumana que no cumplíamos plenamente?, ¿qué era ser humano en estas condiciones?

La conclusión a la que he llegado después de investigarlo es que la condición que

nos ponemos e imponemos en la historia para demostrar nuestro valor es salvar, proteger, aumentar y mejorar la vida, y además, evitar y reducir las enfermedades, afecciones, riesgos y sufrimientos, porque es de este modo cómo se desarrolla la armonía saludable y se puede alcanzar la felicidad, la paz y la seguridad que buscamos. Sin embargo, al final de la historia seguimos como al principio, esperando y queriendo, pensando y diciendo, investigando y experimentando cómo hacerlo y cumplir con nuestra condición, porque el sentido que en teoría nos permite apreciar el bien y conservarlo y apreciar el mal y evitarlo, en la práctica se pierde, está semiconsciente porque sufre una enfermedad que le impide distinguirlos, y esta enfermedad no la conocemos ni hemos aprendido a tratarla.

El ser humano va manifestando su valor poco a poco; lo descubre y lo oculta, lo demuestra y muestra que lo pierde. En teoría el valor consiste en apreciar y proteger lo bueno de la vida y reducir y evitar el dolor de la muerte, pero entre la vida y la muerte se pierde el sentido y no se puede conservar el valor sin dolor. No se puede cumplir con la condición plenamente, porque para hacerlo no siempre se conocen técnicas cuantitativas ni se pueden hacer juicios precisos, a veces es una cuestión de esperanza, una metáfora, un ideal que tiene que ser continuamente probado y evaluado.

En la historia venimos pensando y diciendo, esperando y queriendo, investigando y experimentando cómo el sentido para hacer el bien y evitar el mal está dentro de nosotros, ya sea en el cerebro, en el alma o en otro órgano, pero también cómo el sentido moral se revelaba prácticamente impensable, innombrable, porque no lo podemos ver, ni tocar, ni lo controlamos del todo. El sentido a través del cual expresamos el valor se tiene y falta, y es por ello que nuestra historia muestra esta lógica ambivalente. Es por ello que la doble condición que se pone e impone es aprender a sobrevivir moralmente. Es decir, no comprometerse con conservar la vida en un sentido físico sino también metafísico, porque este sentido, que es para algunos el alma y la conciencia humana, es *el órgano* que en teoría hay que cuidar y desarrollar para que nos permita apreciar el bien y el mal y hacerlos corresponder con el fin de experimentar la armonía de ser en el mundo.

Por tanto, la moraleja que saco de todo ello es que el principio y el fin de la historia coinciden y muestran al ser humano con el mismo valor; dirigiéndose a la muerte y esperando y queriendo, pensando y hablando, investigando y experimentando cómo curarse en un sentido físico y metafísico, ético médico, mortal y moral.

El valor del ser humano consiste en transformar el sentido que dirige a la muerte en un sentido que aprecia y quiere la vida, para que de este modo no se pierda el sentido. Así pues, puedo concluir que nuestra historia podría leerse como una historia clínica, y

que esta podría ser nuestra moral, nuestra manera de morar entre la vida y la muerte.

En la historia nos manifestamos con una lógica monstruosa y divina, indigente y moral, inhóspita y cuidada; en una tensión irreductible porque es lo que siente nuestro sentido, y dadas estas condiciones, nuestra condición es mantener el sentido equilibrado pensando y diciendo el ideal de armonía entre una vida que aumenta y mejora y una muerte que se evita y reduce. Nuestra condición es transformar la monstruosa ambigüedad de la existencia en integridad y armonía, y para ello operamos sobre el sentido mortal para desarrollar un sentido moral, que no es indiferente a las bondades y maldades de la existencia sino que se preocupa y ocupa de conocerlas y comunicarlas con el fin de concebirlas de modo ordenado. Pero este sentido que hipotéticamente nos permite mantenernos en la tensión es un sentido cuya naturaleza y condición se aprecia y desprecia, se conoce y desconoce, se invoca y maldice, está consciente e inconsciente.

Comprender, cuidar y desarrollar el sentido moral sigue siendo la condición que hay que cumplir en la historia clínica, porque este es el sentido esencial del ser humano, este es nuestro órgano vital, aunque no le veamos ni lo podamos tocar.

Nuestro valor en la historia, y en la existencia, es cuidar y desarrollar el sentido que frente a la muerte conservar a través del pensamiento y la palabra el ideal de la armonía saludable. Aunque ya sepamos que este sentido complejo tiene un valor poético y filosófico, ético y moral, científico y tecnológico, anímico y biológico, y no solo manifieste la completitud e integridad sino también la escisión y el conflicto del valor humano en la historia. A lo largo del trabajo he comprendido las limitaciones para lograr la integridad y la cooperación del sentido humano, y de este modo cumplir con su valor, pero también he comprendido que nuestro deber es querer cumplirlo aunque no se sepa cómo y se tenga certeza de su valor mortal.

La condición moral que el ser humano afirma y reafirma en esta historia es hacer el bien y evitar el mal, porque logrando este equilibrio experimentaría la paz, la felicidad, la seguridad y la armonía que en teoría quiere y persigue. De modo que aunque seamos conscientes de que transformar la condición mortal en condición moral no es un ejercicio sencillo, también tenemos que ser conscientes de que nuestra obligación es aprenderlo.

Nuestra condición, esclarecida en esta historia, es cuidar y desarrollar el sentido moral, porque hemos comprendido que el sentido se va perdiendo y muestra al ser humano deshumanizado, indiferente ante la vida y la muerte, mimetizando la maldad y la bondad, encarnando lo monstruoso. Consecuentemente, dado que el valor que mostramos y demostramos es hablar y pensar, querer y esperar, investigar y experimentar, recordar e

invocar este frágil sentido, habrá que intentar encarnarlo y no perderlo.

El compromiso de nuestra época es cuidar y desarrollar el sentido moral con el fin de dirigirnos a la bueno de la vida evitando la maldad, y hay que tomarse en serio este deber porque sabemos que los periodos de paz y armonía del ser humano en el mundo son esporádicos, y no siempre se cumple la lógica que supone que después de la guerra viene la paz y después de la enfermedad viene la salud. Transcurren periodos de relativa calma y también de locura descontrolada, pero equilibrar esta lógica es un ideal a estimular y una responsabilidad esencial del ser humano, y aunque sepamos que en la práctica no se puede corresponder absolutamente y realizarlo, el deber es quererlo.

El deber es conocernos y reconocernos para aprender a conservarnos en nuestro valor, y de este modo, seguir participando de la historia y transformar su sentido, para que no sea una historia de muerte sino también de curación. Frente a lo cual, podemos conscientemente rechazar el proyecto y mantenernos al margen de su lógica, si no compartimos sus principios, ni sus medios, ni sus fines, pero también tenemos que ser conscientes de que la humanidad que se expresó en la historia antes que nosotros se comprometió y nos comprometió con este ideal hace tiempo, aunque la razón que tenían para ello actualmente se nos escape. Tenemos que tomar consciencia de nuestra historia y comprender cuál es nuestro valor en ella con el fin de realizarlo, porque ahora sabemos que si no escuchamos, ni pensamos, ni hablamos, ni hacemos algo podemos causar una mole infinita de dolor, pues el dolor es la única fuerza que se crea de la nada.

Por tanto, para finalizar el trabajo primero voy a sintetizar los resultados y conclusiones a las que he llegado al revisar y meditar sobre la historia clínica, en segundo lugar voy a discutir brevemente las limitaciones y los retos que se presentan, y por último voy a hacer una propuesta para futuras investigaciones en este sentido.

En la primera parte del trabajo he hecho una revisión y reflexión teórica de la historia del pensamiento occidental identificando y analizando las filosofías que hacían una lectura de la misma siguiendo la metáfora de la historia clínica, porque mi objetivo era comprender cuál era el valor que el ser humano pensaba y decía tener en ella. ¿Su valor consistía en saber morir?, ¿en ser paciente?, ¿en sanar?

En el primer capítulo Kierkegaard y Nietzsche nos han transmitido los síntomas de encontrarse entre la vida y la muerte, en el dialogo se debaten -entre las bestias y los ángeles Kierkegaard, y entre los gladiadores y los cerdos Nietzsche- y aunque su objetivo teórico era mantener el sentido equilibrado y evitar la muerte y dirigirse a la vida para alcanzar la salvación y la salud, el ejercicio era meta-físico y había que esperar y tener fe

y ejercitarse y tener voluntad, porque en la práctica no se realizaba plenamente. La teórica condición humana de curar la condición mortal en la práctica resultaba ser una condición sobrehumana y divina. Por tanto, al comienzo del siglo XX los filósofos daban testimonio de la angustia y la desesperación, del nihilismo y la decadencia, y pronosticaban que para aprender a tratarlas habría que hacer un ejercicio que trascendía la capacidad humana.

En el segundo capítulo, para tratar de comprender y discutir cuál era el valor de verdad del ser humano en la historia, he seguido el diálogo con Buber y Heidegger, porque señalaban que el valor consiste en no perder el sentido frente a la muerte y dirigirse de la intemperie a la morada y de la inhospitalidad a la cura. Es decir, los filósofos señalaban implícitamente un sentido ético médico, que se transforma para no dirigirse a la muerte sino a la vida, y que se desarrolla pensando y hablando poéticamente, e inclinándose con cuidado a las cosas y a los seres. Sin embargo, hacían notar que el acontecimiento esencial de la historia humana era la pérdida del sentido y el valor, porque al fin las moradas que levanta se revelan inhabitables y la curación que proyecta se revela mortal. Desde este punto de vista he comprendido que el sentido humano es trascendente, metafísico, está y falta, de modo que he cuestionado que ponerse a salvo y cuidarse sea la condición humana íntegra, porque aunque en teoría pensamos y decimos cumplirla, en la práctica se manifiesta con una complejidad que se nos escapa.

En la segunda parte del trabajo, situándome en la historia a mediados del siglo XX, primeramente, con la intención de seguir el relato, he analizado el experimento nazi que puso a prueba en la realidad el teórico valor superior de la humanidad frente a la muerte, porque se suponía que era esto lo que había que investigar y experimentar, para discutir finalmente cómo evolucionaba la historia y cómo iba respondiendo el ser humano en ella.

En el tercer capítulo he tratado de probar si en la práctica tenía el valor que en teoría pensaba, y en diálogo con Primo Levi he comprendido que poquísimos hombres superiores conservan el valor frente a la muerte. La norma es suspender el sentido; no hablar, no pensar, no hacer nada. En este ámbito abismal desaparecía la fe, la poesía, la voluntad. La humanidad sufría una infección en el alma, que consiste en no responder a la muerte con cuidado sino con violencia e indiferencia, y una enfermedad moral que consiste en no distinguir el bien del mal, ni lo salvado de lo hundido. Por ello, Levi ha recordado que el deber es cuidar la personalidad, conservar el sentido para distinguirla del mal y la muerte, apreciar lo bueno de la vida y querer vivir para contarlo.

Como también señalaban algunos filósofos y poetas que fueron testigos de este momento histórico, la condición es no perder el alma y la grandeza de espíritu; mantener



el sentido que siente el dolor sin perder el sentido y sigue escuchando, pensando, hablando, haciendo un esfuerzo orientador e invocando una salvación.

En el cuarto capítulo he comprobado que después del experimento que puso a prueba su valor frente a la muerte la humanidad vive para contarlo, y aunque los que sobreviven y se liberan siguen sufriendo fases de angustia y enfermedades físicas y morales, parece que conservan algo del sentido saludable y la conciencia moral para evitar la deshumanización y dirigirse a la curación física y metafísica.

En 1945, después de la guerra en Europa se reunieron en San Francisco representantes de un ochenta por ciento de la población total del mundo, resueltos a establecer una organización que conservara la paz y ayudara a crear un mundo mejor, y para ello redactaron la Carta de las Naciones Unidas, en la que se comprometieron a elevar el nivel de vida, a crear condiciones humanas y a convivir en paz como buenos vecinos. Dentro de este proyecto, un años más tarde se redactó en Nueva York la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, con el fin de que la humanidad se dirigiera a la paz, la felicidad y las relaciones armoniosas. Su proyecto era alcanzar el grado máximo de salud física, mental y social, no solo la ausencia de enfermedades y afecciones. Para ello se comprometían con desarrollar un sentido saludable, que entre los peligros y los valores de un mundo en constante cambio experimenta la armonía. Este sentido se expresa a través del derecho, la cooperación, la responsabilidad, el conocimiento y la información, y supone que así se dirige al fin feliz y en paz.

En 1947, en el Código de Núremberg que sucedió al Juicio por los experimentos criminales del nazismo, la humanidad se compromete con seguir experimentando para buscar la curación, pero la condición que pone es que el experimento prometa dar resultados beneficiosos y evite el daño y sufrimiento físico y mental innecesario. Para ello se supone que el ser humano conserva el sentido que distingue lo beneficioso y lo peligroso, y en el texto se señala que el sentido que evita el mal y conserva el bien es la voluntad, la libertad, el conocimiento, la información, la razón, la cualificación científica.

Un año más tarde, con el fin de seguir desarrollando el experimento de curación, los «médicos del mundo» se reunieron para redactar la Declaración de Ginebra, una actualización del Juramento Hipocrático que tenía como objetivo conservar los valores de la profesión médica para servir a la humanidad y velar por la vida humana con dignidad y una conciencia esclarecida. No obstante, en 1964, en la Declaración de Helsinki se señalaba la necesidad de seguir investigando para saber qué beneficia a la humanidad, porque se sabe que incluso las mejores intervenciones probadas conllevan riesgos. La

condición que se pone en el texto es que el objetivo científico se subordine al objetivo terapéutico para que el fin del experimento sea la curación, pero se señala que si no hay certeza de qué es terapéutico está permitido experimentar sin certezas, teniendo la esperanza de salvar la vida, restituir la salud o aliviar el sufrimiento.

En 1979, en el Informe Belmont se reafirma que la investigación y experimentación deben estar sujetas a principios éticos, y se señala que tratar éticamente a las personas no solo consiste en proteger del daño sino también asegurar el bienestar. Sin embargo, se reconoce la dificultad de hacer juicios precisos acerca de qué es dañino o beneficioso, y se señala que para conseguir una proporción favorable no se dispone de técnicas cuantitativas, pues este equilibrio es una metáfora y un ideal que hay que estimular, hacer explícito e investigar, porque para medir riesgos y beneficios solo disponemos de categorías vagas. Por lo que se va a recordar que aprender a valorar riesgos y beneficios es una cuestión individual y colectiva y una obligación universal.

En 1997, en el Convenio de Oviedo se señala la necesidad de la cooperación internacional y el debate público para dar respuesta a los problemas que plantea el desarrollo, pues el objetivo no solo es asegurar la integridad física sino también la dignidad y la personalidad del ser humano. Pero el problema que se plantea en el texto es cómo lograrlo, porque con esta intención se prohíbe toda investigación que no tenga un fin terapéutico, pero se sabe que para conocer y controlar lo que es terapéutico hay que asumir ciertos riesgos. En este momento de la historia la humanidad se manifiesta de un modo contradictorio y encuentra límites a la hora de desarrollar su sentido y cumplir con la condición de aumentar el bienestar y reducir el daño, porque este trato ético se invoca pero no se conoce ni reconoce su sentido, sigue semiconsciente.

Sin embargo, comenzando un nuevo siglo, en 2005, y a través de la Declaración de Bioética, al fin la humanidad va a manifestar y a hacer consciente el valor de su sentido para señalar que consiste en reflexionar sobre su propia existencia y su entorno, percibir la injusticia, evitar el peligro, asumir responsabilidades, buscar la cooperación y dar muestras de un sentido moral que de expresión a principios éticos. Asimismo, se hace consciente de que los rápidos adelantos de la ciencia y la tecnología afectan a nuestra concepción de la vida y a la vida misma, aumentándola y mejorándola o poniéndola en peligro, y se propone dar una respuesta universal a los problemas éticos que conllevan el desarrollo. Para ello la prescripción es que la reflexión moral y la sensibilidad ética integren el proceso de desarrollo científico y tecnológico.

El proyecto de las Naciones Unidas finalmente es fomentar el dialogo y la

cooperación de la humanidad, pues supone que el valor trascendente es el valor superior frente a la muerte; es decir, pensar y decir cómo salvar la vida evitando la muerte.

En los textos que he analizado en la última parte de la historia clínica he comprobado en la práctica lo que dice la teoría; que la humanidad conserva y desarrolla un sentido que trasciende la muerte y sigue comprometida con aumentar y mejorar la vida, y evitar la enfermedad y reducir el daño, pero sigue sin tener certeza acerca de este sentido moral y mortal, porque señala que su valor es la esperanza y la voluntad, la ciencia y la conciencia, el objetivo científico y el objetivo terapéutico, y piensa y dice que para desarrollar un equilibrio y una armonía hay que integrarlos. Pero sigue pensando y diciendo, investigando y experimentando, debatiendo y cooperando para lograr realizar en la práctica este ideal metafórico. Por tanto, al final de la historia descubre que su fin es su principio; pensar y decir cómo conservar el bien y evitar el mal.

De principio a fin la existencia del ser humano consistiría en mantener este palpito y pensar y hablar, de un modo paciente y saludable, consciente e inconsciente, de proteger la vida de la muerte, y así haría de su existencia una historia clínica, una historia de salvación, un relato de superación. Su condición sería curarse con ciertos ensalmos, y estos ensalmos serían los bellos discursos y los pensamientos poéticos, aunque en la práctica se sepa de las dificultades y limitaciones para realizarlos.

La condición humana que se pone e impone de principio a fin, sin distinción entre seres humanos, es seguir investigando y experimentando cómo desarrollar la armonía saludable entre la vida y la muerte, y seguir pensando y diciendo la historia clínica. La condición que nos ponemos e imponemos es lograr que el bien supere al mal, pero para apreciar el bien y el mal y aumentar el bien y reducir el mal, el sentido que no se ha pensado ni se ha dicho y la condición que no se ha hecho explícita hasta el final ha sido que hay que curar la enfermedad moral y la infección en el alma. Por tanto, hemos aprendido que la condición que el ser humano tiene que cumplir en el experimento para salvarse de la muerte es cuidar y conservar el alma y el sentido moral, pero también hemos comprendido que esta condición está implícita; no se piensa ni se dice del todo; no se piensa ni se dice cómo entenderla ni cumplirla; se dan pistas, normas, consejos.

En la historia clínica hemos averiguado que lo que no ha sido esclarecido es el órgano -el valor, el sentido- con el que podemos evitar la muerte y conservar la vida, porque tanto en las filosofías y poesías que hemos discutido como en los textos que hemos analizado se piensa y se dice que la condición es la esperanza, la voluntad, el conocimiento, la reflexión, la responsabilidad, la conciencia, el sentido moral, los ideales,

las metáforas. Lo que en teoría se supone que son condiciones humanas, pero que en la práctica parece que no las cumplimos, de modo que en la historia seguimos teniendo y perdiendo el sentido, con un valor presente y ausente.

Concluyo entonces, después de revisar y discutir la historia, que no hay evolución en el sentido del valor humano, porque sigue preocupado y ocupado por lo mismo; por encontrarse entre lo monstruoso y lo divino, como ya hacía Sócrates, pues al final no hay certeza de si el ser humano tiene el valor de «una fiera más hinchada y enrevesada que Tifón» o de «una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino»<sup>1</sup>, porque aunque piense con sentido que se dirige a la salvación, sospecha algo monstruoso sobre lo que tiene que pensar.

La limitación que he encontrado en esta investigación es que para cumplir con nuestra condición de desarrollar la armonía entre la vida y la muerte parece faltarnos sentido y valor; porque no acabamos de comprendelos y realizarlos. Consecuentemente, voy a reflexionar sobre estas limitaciones que se presentan en la investigación y sobre los retos futuros de la historia, para proponer finalmente una manera de afrontarlos.

Como ya sabemos por Peter Sloterdijk, la cuestión es; «¿cómo podemos repetir la elección de la vida en una época en la que la antítesis de vida y muerte ha sido *deconstruida*?»<sup>2</sup>. Para ello, en la historia clínica Nietzsche había propuesto una *gaya ciencia*; un sistema orgánico más elevado; el pensamiento científico sumado a las fuerzas artísticas y la sabiduría práctica de la vida, que se desarrollaría cuando la relación áspera y desconfiada entre la filosofía, la fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios<sup>3</sup>. Nietzsche esperaba que en el futuro hubiera médicos filósofos que tuvieran la valentía de llevar hasta el final su sospecha y se atrevieran a sentar este principio: de lo que se trata hasta ahora en todo filosofar no era en modo alguno de la verdad, sino de otra cosa, digamos que de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...<sup>4</sup>. A su juicio, el valor del sentido no consiste en realizar el objetivo científico sino el terapéutico, y esperaba una *gaya ciencia* que pudiera saber más acerca del valor de los valores y del órgano con el se capta el valor. Pero para ello señaló que antes todas las ciencias tienen que preparar el terreno para la tarea futura del filósofo: solucionar el problema del valor y determinar la jerarquía de valores<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Platón. *Fedro*, Gredos, Madrid, 2010. 229e-230a

<sup>2</sup> Sloterdijk P. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal, Madrid, 2011. p. 152

<sup>3</sup> Nietzsche F. *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011. p. 177

<sup>4</sup> *Ibidem* p. 35

<sup>5</sup> Nietzsche F. *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 2006. p. 70

En este sistema orgánico más elevado la función del filósofo es distinguir los valores y enseñarlos para podernos alegrar y dolernos como es debido, pero para ello no solo tiene que cooperar con el médico y el fisiólogo, sino también con el poeta, con el fin de que al ponerlos en palabras los conserven. La respuesta del ser humano a la ambigüedad de la vida sería ponerla en palabras, pues como señalaba Aristóteles, «el hombre es el único animal que tiene palabra», porque lo que le es propio es «manifestar y poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores», pues es comunicándolos como hace «comunidad»<sup>6</sup>.

Desde este punto de vista comprendemos que el sentido moral, el sentido que nos permite morar se manifiesta en el pensamiento y la palabra, porque apreciando y comunicando el bien y el mal y lo conveniente y lo perjudicial, constituimos la morada en la que nos encontramos a salvo del peligro porque lo sabemos y lo decimos. Como también sugería Heidegger, es a través del pensamiento y la palabra como nos dirigimos al ámbito donde brota lo salvo y como habitamos poéticamente, pues la meta peculiar del habla poética es la comunicación de las posibilidades existenciales de encontrarse<sup>7</sup>.

Para este filósofo los seres humanos nos mostramos en la historia a través de un dialogo entre pensamiento y poesía, porque uno dice el ser y la otra nombra lo sagrado, de modo que pensando el ser nada y expresando lo sagrado es como conservaríamos la vida en la muerte. Sin embargo, como señaló Heidegger, dado que el pensamiento y la poesía se encuentran a un tiempo separados en su esencia del modo más distante, para entender el valor de su sentido hay que descubrirlo y meditarlo lentamente, pues como también ha demostrado en la práctica, el pensamiento y la poesía dicen el silencio del ser humano frente a la muerte. Frente a la muerte los seres humanos manifestamos el valor a través del pensamiento y la palabra, pero queda por pensar y decir el valor que demostramos, porque así lo salvamos pero lo mostramos intangible, en el límite del sentido.

No obstante, en este trabajo he aprendido que aunque tengamos certeza de que con sentido nos dirigimos a la muerte y que estamos limitados a la hora de salvar la vida, el deber es investigar nuestro sentido y conservar su valor vital, pues como señalaba Sócrates al principio de la historia, lo justo no es condenarnos a muerte sino seguir investigando cómo podemos ser mejores aunque sepamos que no sabemos nada.

El valor del sentido humano en teoría es cuidar el alma y salvarse con buenos discursos y ciertos ensalmos, por eso, Heidegger recordaba que, que el poetizar sea un

---

<sup>6</sup> Aristóteles. *Política*. Gredos: Madrid, 2014. Libro 1. Capítulo 2. 1253a

<sup>7</sup> Heidegger M. *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica. México, 2005. p. 181

asunto del pensar es algo que tenemos que empezar a aprender en este momento mundial<sup>8</sup>, porque el destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser<sup>9</sup>. De modo que el valor del sentido es descubrir la salva totalidad de la existencia que se aposenta en el espacio interno del mundo del corazón<sup>10</sup>.

Por tanto, aunque con razón pensemos que nuestro sentido nos lleva a la muerte, nuestro valor está en trascender el sentido para sentir la vida en la muerte, no solo con razón sino con corazón. El valor es transformar el sentido mortal en el sentido moral, porque con este sentido podemos apreciar la vida y el bien y evitar la muerte y el mal. Pero la cuestión que ha quedado por concluir es cómo podemos hacer la operación y desarrollar este sentido salvado, saludable, que cuida lo bueno de la vida y evita el daño.

Para tratar de pensar esta cuestión, habíamos abierto la conversación para dar voz a las mujeres en la historia, porque lo que decían era que había que desarrollar una razón poética, pues como señalaba Kathleen Raine donde la filosofía establece distinciones, la poesía aúna, creando siempre totalidades y armonías<sup>11</sup>. Como también señalaba María Zambrano, filosofía y poesía son dos mitades del hombre<sup>12</sup>, pero dirigirse abrazando todas las cosas poesía y filosofía estarían de acuerdo. Por eso la filósofa se preguntaba si algún día afortunado la poesía recogería lo que la filosofía sabe y aprendió en su alejamiento y en su duda, para fijar lúcidamente y para todos su sueño<sup>13</sup>. Sin embargo, esta pregunta sigue siendo prácticamente inaudita y está sin responder.

¿Será posible que algún día aprendamos a decir poéticamente nuestra verdad de tal modo que en lugar de escindirnos nos integremos? A día de hoy Chantal Maillard sigue intentando desarrollar la razón poética, porque la idea de la vida solo puede ser captada con esta razón compleja. A su juicio, para expresar la vida no tanto como para aclararla, la filosofía necesita la poesía, como la necesitó Nietzsche, como la necesitó Platón a pesar de todo, porque es la poesía la expresión misma de la vida en su misterio<sup>14</sup>.

En el análisis de Zambrano y Maillard, para expresar la vida distinguida de la muerte hay que desarrollar un sentido poético, pues «el poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro».

---

<sup>8</sup> Heidegger M. *Caminos de bosque* Alianza, Madrid, 2010. p. 205

<sup>9</sup> Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2003. p. 57

<sup>10</sup> Heidegger M. *Caminos de bosque* Alianza, Madrid, 2010. p. 205

<sup>11</sup> Raine K. *Utilidad de la belleza*. Vaso Roto, Madrid, 2015. p. 15

<sup>12</sup> Zambrano M. *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013. p. 13

<sup>13</sup> *Ibidem* p. 99

<sup>14</sup> Maillard C. *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Anthropos. Barcelona, 1992. p. 28

«El poeta no se afana para que de las cosas que hay, unas sean, y otras no lleguen a este privilegio, sino que trabajan para que todo lo que hay y lo que no hay, llegue a ser»<sup>15</sup>.

¿Podemos desarrollar entonces el sentido poético para sentir y expresar lo bueno de la vida distinguida de la muerte, el daño y el sufrimiento? Por ahora no sabemos cómo hacerlo porque no tenemos certeza de nuestro sentido: donde se localiza, cómo opera, cómo se desarrolla y cuida. En teoría el sentido es el alma, pero el alma no existe según las últimas investigaciones. En teoría es la conciencia, pero la conciencia parece que se angustia frente a la vida que muere. En teoría se trata de esperanza, pero la esperanza se supone que la perdimos al perder a Dios. En teoría es una cuestión de voluntad, pero la voluntad no ha resultado suficiente. En teoría es una cuestión de técnica y juicio precisos, pero en la práctica es un ideal y una metáfora. El sentido que capta la vida separada de la muerte siente corazonadas, palpitos, porque el valor está latente; se muestra y se oculta, así que sigo sospechando que nuestro sentido vital se manifiesta a través del corazón

Después de haberlo investigado sigo teniendo la sensación de que el órgano en el que se expresa la vida separándose de la muerte es el corazón, y que es sintiéndolo como captamos el valor ambiguo de la existencia. Por tanto, es a través de él como podemos desarrollar una razón poética, y aunque las limitaciones para desarrollarla sean evidentes, mi propuesta para el futuro va a ser investigar en este sentido, que en la historia también ha sido nombrado como la conciencia o el alma.

En el siglo V a.C. ya Empédocles sospechaba que «el entendimiento es en los hombres la sangre de entorno al corazón»<sup>16</sup>. Pues bien, mi propuesta en este momento de la historia es recordar ese momento en el que el pensamiento era poético y todavía no se había disociado el sentido humano que piensa y habla sobre lo que siente, para aprender una manera de ser y estar en el mundo que es genuina, consciente de sí, y que consiste en comprender nuestras esencias y realizarlas con todos nuestro sentido. Propongo entonces que nos esforcemos en una manera de ser que escucha el corazón, que se sabe entre la vida y la muerte, y se compromete a mantener el palpito.

Mi propuesta al fin es desarrollar una ética de la generosidad que consiste sencillamente en saber que la cualidad del género humano es la generosidad, pero para cumplir con ella hay que desarrollar el sentido que aprecia el valor de lo que significa ser

---

<sup>15</sup> Zambrano M. *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013. p. 23

<sup>16</sup> Bernabé A. (ed.) *Fragmentos presocráticos*. Alianza, Madrid, 2016. p. 269

humano a través del pensamiento poético. Es decir, un sentido que aprecia el valor y lo conserva poniéndolo en palabras que lo expresan y permiten conocerlo, descifrarlo, cuidarlo. Esta es mi propuesta, porque habiendo tomado conciencia de que nuestra existencia sigue la lógica de la historia clínica, parece que una manera de cumplir con nuestra condición en ella es pensar y hablar de una manera especial, vital, cuidada.

Propongo desarrollar este sentido que aprecia el valor de la existencia humana en su ambigüedad y se compromete con conservarlo a través del pensamiento y la palabra porque he llegado a la conclusión de que nuestro valor consiste en pensar y decir que la condición humana es salvar la condición mortal, y para desarrollar y conservar este valor hay que aprender a pensar y a hablar de un modo peculiar, porque intuyo que se expresa al transformar el sentido para pensar con el co-razón y no solo con la razón, pero para apreciar que esta razón conserva la razón (su valor) y no la pierde, hay que saber que se muestra pensando con un sentido que no se ve a simple vista ni se entiende del todo.

El sentido que nos permite apreciar la vida separada de la muerte es físico y metafísico, natural y sobrenatural, filosófico y poético, y después de investigarlo y analizarlo sospecho que se localiza en el corazón. A mi juicio, la ambigüedad del sentido humano consiste en que experimenta la vida a través del corazón.

Nuestro valor es sentir con razón el corazón y comprender que es el órgano vital, porque en él se aprecia que la vida está latente y se separa de la muerte; en él se entiende que su valor se manifiesta y se oculta pero no muere porque quiere vivir; y en él se aprende que para corresponder con ella hay que querer mantenerle el pulso.

Nuestro valor es tener una razón limitada pero un corazón íntegro, y una razón íntegra pero un corazón roto que cooperando se comprenden, pues sabemos que no tenemos razón para pensar salvar la vida, pero no perdemos la razón sino que pensamos con *algo más* que razón y comprendemos que aunque no podemos, queremos salvar la vida porque sentimos que vive aunque se oculte, y lógicamente pensamos cuidarla porque la sentimos, porque la queremos, por esta «razón del corazón».

La propuesta entonces es que nos paremos a pensar la razón que nos mueve a querer vivir, porque con razón sabemos que morimos, así que para mantener el palpito tenemos que pensar con una lógica que trasciende la razón y *pone delante* el corazón.

La condición para vivir es palpar, de modo que habría que probar si el corazón humano tiene el valor que le suponemos y nos marca el ritmo de la vida de tal modo que podamos mantenerle el pulso con razón, porque acerca de esto tenemos una corazonada, pero pensamos que lo que sentimos pierde el sentido y oculta su valor, y no hay certeza de



que se conserve el corazón que con razón ponemos en pensamientos y palabras.

¿De verdad el corazón humano muestra la vida separada de la muerte?, ¿de verdad a través de él vivimos? Habrá que investigarlo, porque el órgano que sentimos y pensamos está latente y *algo* nos dice que la plenitud de su sentido se escapa, naturalmente se oculta. La pregunta entonces es: ¿cómo apreciar, entender y cuidar el órgano vital?, ¿cómo podemos conservar su sentido si naturalmente lo perdemos?

El proyecto sería pensar y decir con corazón la razón que nos lleva a cuidar la vida, porque es la contradicción de la existencia, y conjeturo que la tratamos porque tenemos conciencia, no porque tengamos una ciencia sencilla. El valor del sentido que nos lleva a cuidarnos y conservarnos no es tener ciencia sino conciencia. Nuestra razón de ser es querer vivir, de modo que hay que entender que no nos movemos por la razón sino por el co-razón, así que hay que comprender po-éticamente qué significa la integridad de este sentido y cómo entenderla, porque en esta investigación he comprendido la limitación de la razón y la ciencia y a la vez la integridad del corazón y la conciencia, y esto ha sido posible a través del pensamiento poético.

En esta historia se trata de comprender el conflicto de la razón y el corazón -el pulso del corazón- y para compréndelo y expresarlo tenemos que aprender a pensar y a hablar metafóricamente. La «receta» es que nos *tomemos* la poesía con filosofía y la filosofía con poesía, para comprender y expresar el valor que tiene que queramos vivir porque sabemos que morimos. Si queremos saber este amor sin que resulte algo monstruoso tenemos que aprender-a-pensar-po-ética-mente, pensando con un amor semejante, porque el secreto para cumplir la condición humana es hacerlo a conciencia y corazón, con esta integridad misteriosa, pero para ello primero hay que escucharlos y saber qué dicen, porque con respecto al problema mortal permanecemos semiconscientes.

La razón humana escapa y le falta algo de razón, porque quiere cambiar las condiciones de existencia para que no sean la muerte y la enfermedad sino la vida y la curación, pero es consciente de que con su querer trasgrede el sentido natural de la existencia, así que se vuelve semiconsciente con respecto a lo que quiere, porque si fuera plenamente consciente de que tiene corazón perdería la razón.

La razón oculta su razón, pero es secreta y enigmática con razón, porque piensa lo que quiere y no puede. La razón tiene una razón escondida porque piensa en la vida y en la muerte, pero consciente de la falta de sentido de esta razón no quiere pensar sus contradicciones, sus condiciones, sus cooperaciones; lo que siente, lo que sabe, lo que quiere, lo que puede. Si la razón piensa en lo que le rodea descubre que tiene corazón y le

choca, así que no quiere descubrir que tiene doble condición, y por eso se vuelve semiconsciente, porque lo que comprende es que el corazón se rompe frente a la razón.

La integridad de la razón rompe el corazón, y la integridad del corazón rompe la razón. La razón y el corazón que experimentan la vida y la muerte se muestran chocados, traumatizados, rotos, faltándoles algo. ¿Cómo mantener el equilibrio y la integridad en estas condiciones?, ¿cómo mantener el pulso? Desde mi punto de vista, para mantener el sentido equilibrado hay que sentir el doble sentido y pensar que su valor es saber la muerte y querer la vida, para que en la contradicción no experimentemos el choque sino la integridad; no el desequilibrio sino el equilibrio. Pero para ello hay que darse cuenta de que el sentido del ser humano se mantiene íntegro y equilibrado entre la vida y la muerte porque tiene corazón, no una razón pura, pues lo que siente y piensa es de una complejidad superior a la razonable.

En esta historia el corazón es la condición de equilibrio de la razón, porque en la intensidad de su pulso se marca el ritmo de la vida y la muerte que orienta al ser humano. La cuestión entonces es comprender el sentido equilibrado con el que en teoría mantenemos la pulsión de vida y muerte. ¿Cómo cooperan razón y corazón en la historia? El ser humano piensa con la cooperación del co-razón y mantener el sentido equilibrado sintiendo la muerte y pensando salvarla porque así siente lo que es sentido y conserva el sentido *poniéndolo* en pensamientos y palabras, y así piensa y dice con *algo* de razón que lo que siente no es perder el valor sino sacarlo, porque siente que está latente, y aunque se manifiesta y se oculta sabe *por dentro* que palpitando vive y no muere porque es como un eco que hay que escuchar, corresponder y querer que viva porque es como el corazón.

La condición de existencia humana es querer, apreciar, amar la vida y cuidarla de la muerte, y para ello hay que conocer y reconocer que tenemos corazón. La condición para cumplir con la condición humana de sanar la condición mortal es cuidar el corazón, porque este órgano es el que permite hacer morada (y en-a-morar-se) para sentir la vida *sin* muerte. El valor que se nos supone en la historia es mantener este palpito, y aunque tenemos sentido para hacerlo su sentido está por descubrir, porque no lo vemos a simple vista, solo lo podemos palpar, no lo podemos coger, no lo entendemos del todo.

¿Con que razón cuidar la vida que muere sin con razón la vida muerte? Esta es la pregunta fundamental de la existencia, y es una pregunta filosófica que hacemos y respondemos a cada instante, pero la mayoría de las veces de modo silente e inconsciente.

Mi propuesta entonces es que aprendamos a pensarla y a decirla poéticamente para comprenderla y apreciarla, pues aunque no comprendamos del todo ni sepamos

cumplir con la condición humana, hay que investigar y experimentar en este sentido.

Me voy a atrever a decir que para comprender y cuidar el corazón no solo hay que aprender cardiología sino también filosofía y poesía, porque la razón que nos mueve tiene razón pero no es razonable, porque quiere salvar la vida con la certeza de que muere. La condición sería entonces desarrollar este complejo sentido y no perderlo.

Podemos pensar si queremos formar parte del proyecto, pero si lo hacemos, el dialogo sigue siendo la mejor técnica para el entendimiento humano; escucharnos, pensar, hablar. Como decían los filósofos, los poetas, los científicos, la humanidad no está en un ser humano aislado sino en aquello que los vincula. Para realizar este valor sobrehumano y trascendente tenemos que comprendernos, pensarnos, investigarnos. Se trata de escuchar a la parte oculta en el dialogo; a las mujeres en la historia, el amor en la discordia. Para entender la cuestión hay que pensar con otra lógica; con una lógica que no se orienta a eliminar el mal sino a hacer el bien, pues es así como se corresponde con la condición moral, armónica, saludable. Entre la certeza de la muerte y la esperanza de la vida el valor no consiste en eliminarse mutuamente sino equilibrarse; no experimentar la enfermedad moral y la infección del alma sino curarlos con medicinas y ensalmos.

En esta historia demostramos nuestro valor trascendente y superior cooperando, dialogando, mostrándolo a través del pensamiento y la palabra. Sin embargo, actualmente nuestro debate no es como debería, como ha sido prescrito, como esperamos y queremos. Hoy no cooperamos ni discutimos acerca de qué es beneficioso y bueno para todos y qué es arriesgado y peligroso. No pensamos ni hablamos de nuestros principios, nuestros medios y nuestros fines comunes en la existencia de un modo plenamente consciente y explícito. Nuestra condición en la historia era conocernos y reconocernos para cuidarnos y conservarnos en nuestro valor, pero no cumplimos íntegramente con esta condición. Nuestro sentido en la historia sigue manifestándose y ocultándose, sigue anestesiado y sensibilizado, humanizándose y deshumanizándose. Y al fin sabemos que este es el ritmo de la existencia, sin embargo, lo que tenemos que seguir pensando es cómo podemos mantener un equilibrio saludable, un palpito armónico en el trance.

Esto es lo que queda por pensar, discutir y realizar, pues como ha mostrado la historia la condición humana moral que hay que cumplir porque no se cumple es cuidar la condición humana mortal y proteger la vida. Ahora bien, ¿podremos trascender nuestra condición mortal?, ¿podremos desarrollar la condición moral?

Después de este trabajo tengo dudas acerca de si lo lograremos, pues como decía Albert Camus, «en la época de la inocencia yo ignoraba que existiera la moral. Ahora lo

sabía y no era capaz de vivir a su altura». Como decía Simone Weil, «la moral es algo donde no se puede respirar, dependemos de lo divino». Como decía Wittgenstein, «la ética no consiste en que se la exprese. La ética es trascendental».

La condición moral que en teoría consiste sencillamente en evitar el mal y hacer el bien en la práctica es de una complejidad superior a la razonable, a la expresable, a la soportable. Como también decía Clarice Lispector, «vida y muerte han sido más y yo he sido monstruosa»<sup>17</sup>. La autora sospechaba que «nunca alcanzaremos en nosotros al ser humano: la búsqueda y el esfuerzo serán permanentes. Y quien supera el casi imposible aprendizaje de Ser Humano es justo que sea santificado. Porque desistir de nuestra animalidad es un sacrificio»<sup>18</sup>. Entre lo salvaje y lo sagrado nos hallamos, y nuestro deber es desarrollar una armonía que no resulte monstruosa sino humana.

La historia continúa y yo la dejo aquí, en la primera década del siglo XXI, abierta al riesgo y a la esperanza, y sabiendo por mi co-razón que tengo que mantener el pulso, evitando la maldad y haciendo el bien, para experimentar esa armonía de ser en el mundo. Para ello he aprendido ejercicios, trucos, recetas, métodos, reglas, principios, pero tengo un palpito que me dice que voy a estar toda la vida aprendiendo a hacerlo.

Después de haber pasado desmayos, mareos, vértigos, angustias, ataques de pánico, gripes, infecciones, vómitos, depresiones. Y después de haber experimentado el asombro, el entusiasmo, la admiración, la emoción, el misterio, el enigma, el éxtasis, el encanto. Después de todo lo amado y sufrido entre la vida y la muerte tengo la impresión de que esto no son síntomas patológicos sino saludables, porque he aprendido que el latido que se manifiesta y se oculta y no se deja ver es nuestro sentido de la armonía, una nueva salud, un palpito que hay que cuidar, un pulso que hay que mantener.

Querer, amar, no conseguir nada más, esta sería la curación, porque la salud del corazón es el amor.

Esta historia clínica de la humanidad puede continuar con el latido que nos manifiesta que estamos vivos y nos marca el ritmo a seguir.

---

<sup>17</sup> Lispector C. *La pasión según G. H.* Siruela, Madrid, 2013

<sup>18</sup> Lispector C. *Aprendiendo a vivir*. Siruela, Madrid, 2017. p. 151



## BIBLIOGRAFÍA

- ABAD FACIOLINCE, Héctor. *El olvido que seremos*. Seix Barral, Barcelona, 2007.
- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. Taurus, Madrid, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Pre-textos, Valencia, 1995.
- *Lo abierto: el hombre y el animal*. Pre-textos, Valencia, 2005.
  - *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*. Pre-textos, Valencia, 2009.
  - *El sacramento del lenguaje: arqueología del juramento*. Pre-textos, Valencia, 2011.
  - *El fuego y el relato*. Sexto Piso, Madrid, 2016.
  - *El final del poema*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2016.
  - *El lenguaje y la muerte*. Pre-textos, Valencia, 2016.
- AGAZZI, Evandro. *El bien, el mal y la ciencia: las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Tecnos, Madrid, 1996.
- *La ciencia y el alma de occidente*. Tecnos, Madrid, 2011.
- AJMÁTOVA, Anna. *Réquiem*. Torremozas, Madrid, 1996.
- *Soy vuestra voz*. Hiperión, Madrid, 2005.
- ALBA RICO, Santiago. *Ser o no ser (un cuerpo)*. Seix Barral, Barcelona, 2017.
- *Capitalismo y nihilismo*. Akal, Madrid, 2017.
- ALEIXANDRE, Vicente. *La destrucción o el amor*. Alhambra, Madrid, 1945.
- *Sombra del paraíso*. Castalia, Madrid, 1990.
- ALIGHIERI, Dante. *Divina Comedia*. Austral, Madrid, 2009.
- ALONSO, Dámaso. *Hijos de la ira*. Castalia, Madrid, 1989.
- ALTHUSSER, Louis. *Curso de filosofía para científicos*. Planeta, Barcelona, 1985.
- ANDRÉS, Ramón. *Semper dolens: historia del suicidio en Occidente*. Acantilado, Barcelona, 2015.
- ANGELOU, Maya. *Yo sé por qué canta el pájaro enjaulado*. Libros del Asteroide, Barcelona, 2016.
- ARAGON, Louis. *Habitaciones. Poema del tiempo que no pasa*. Hiperión, Madrid, 1996.
- ARANGUREN, José Luis. *Ética*. Alianza, Madrid, 1986.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Debolsillo, Barcelona, 2014.
- *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 2011.
  - *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa, Barcelona, 2017.
- ARIES, Philippe. *Historia de la muerte en occidente*. Acantilado, Barcelona, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Gredos, Madrid, 2014.
- *Poética*. Ágora, Madrid, 2002.

- *El hombre de genio y la melancolía*. Acantilado, Barcelona, 2007.
- *Retórica*. Gredos, Madrid, 2007.
- *Metafísica*. Gredos, Madrid, 2014.
- *Política*. Gredos, Madrid, 2014.
- *Protréptico*. Gredos, Madrid, 2014.
- ARON, Raymond. *El opio de los intelectuales*. RBA, Barcelona, 2011.
- ARTAUD, Antonin. *El arte y la muerte. Otros escritos*. Caja Negra, Buenos Aires, 2005.
- ARTETA, Aurelio. *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*. Pre-textos, Valencia, 2002.
- *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Paidós, Barcelona, 1996.
- ARTIERES, Philippe. *Clínica de la escritura*. Gedisa, Barcelona, 2016.
- ATWOOD, Margaret. *Desorden moral*. Bruguera, Barcelona, 2007.
- *Por último, el corazón*. Salamandra, Barcelona, 2016.
- AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Crítica, Barcelona, 1999.
- AUDEN, Wystan H. *El arte de leer*. Lumen, Barcelona, 2013.
- AUFFRAY, Charles. *El genoma humano. Una explicación para comprender, un ensayo para reflexionar*. Siglo XXI, México, 2004.
- AYER, Alfred. *El sentido de la vida y otros ensayos*. Península, Barcelona, 1992.
- BABICH, Babette. *Nietzsche's philosophy of science. Reflecting science on the ground of art and life*. State University of New York Press, Albany, 1994.
- *Words in blood, like flowers: philosophy and poetry, music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*. State University of New York Press, Albany, 2006.
- BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004.
- BACHMANN, Ingeborg. *Literatura como utopía*. Pre-textos, Valencia, 2012.
- *No sé de ningún mundo mejor*. Hiperón, Madrid, 2003.
- BALZAC, Honoré. *La obra maestra desconocida*. Visor, Madrid, 2000.
- *Cuentos filosóficos*. Cátedra, Madrid, 2013.
- BARRETT, William. *El hombre irracional*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1967.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de un discurso amoroso*. Siglo XXI, Madrid, 2005.
- *Mitologías*. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- BATAILLE, Georges. *Historia del ojo*. Tusquets, Barcelona, 2010.
- *La experiencia interior*. Taurus, Madrid, 1973
- *Las lágrimas de Eros*. Tusquets, Barcelona, 1997.
- *La parte maldita*. Edhasa, Barcelona, 1974.

- BAROJA, Pío. *El árbol de la ciencia*. Cátedra, Madrid, 2014.
- BARRIOS, Nuria. *Ocho centímetros*. Páginas de espuma, Madrid, 2015.
- BAUBY, Jean D. *La escafandra y la mariposa*. Plaza & Janés, Barcelona, 1997.
- BAUDELAIRE, Charles. *Los paraísos artificiales*. Cátedra, Madrid, 2005.
- *Las flores del mal*. Visor, Madrid, 2010.
- BAUDRILLARD, Jean. *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona, 2012.
- *Pantalla total*. Anagrama, Barcelona, 2000.
  - *La sociedad de consumo*. Siglo XXI, México, 2009.
  - *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Anagrama, Barcelona, 2001.
  - *El crimen perfecto*. Anagrama, Barcelona, 2009.
  - *La ilusión vital*. Siglo XXI, México, 2002.
- BAUDRILLARD, Jean y MORIN, Edgar. *La violencia del mundo*. Paidós. Barcelona, 2004.
- BAUMAN, Zygmund. *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*. Sequitur, Madrid, 2014.
- *Ética posmoderna*. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- BEAUVOIR, Simone de. *Una muerte muy dulce*. Edhasa, Barcelona, 2008.
- *Para una moral de la ambigüedad*. La Pléyade, Buenos Aires, 1972.
  - *La sangre de los otros*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1975.
- BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo*. Paidós, Barcelona, 2010.
- BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid, 2004.
- BENEDETTI, Mario. *La muerte y otras sorpresas*. Alfaguara, Madrid, 2010.
- *Gracias por el fuego*. Era, México, 1969.
  - *La realidad y la palabra*. Destino, Barcelona, 1991.
- BENJAMIN, Walter. *Infancia en Berlín hacia 1900*. Abada, Madrid, 2011.
- *Angelus novus*. Edhasa, Barcelona, 1971.
  - *Historias desde la soledad y otras narraciones*. El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2013.
  - *Sobre el hachís*. El Barquero, Palma de Mallorca, 2014.
  - *Crítica de la violencia*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- BERGER, John. *Un hombre afortunado*. Alfaguara, Madrid, 2008.
- *Aquí nos vemos*. Alfaguara, Madrid, 2005.
  - *Y nuestros rostros, mi vida, breves como fotos*. Hermann Blume, Madrid, 2004.
- BERGER, Peter L. y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- BERGSON, Henri. *La evolución creadora*. Cactus, Buenos Aires, 2008.



- *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo y el espíritu*. Cactus, Buenos Aires, 2006.

BERNAL, John D. *Historia social de la ciencia*. Península, Barcelona, 1967.

BERTHOUD, Ella y ELDERKIN, Susana. *Manual de remedios literarios. Cómo curarnos con libros*. Siruela, Madrid, 2017.

BIERCE, Ambrose. *Diccionario del diablo*. Alianza, Madrid, 2011.

BLANCHOT, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Arena Libros, Madrid, 1999.

- *La conversación infinita*. Arena Libros, Madrid, 2013.

- *El instante de mi muerte*. Técnos, Madrid, 2007.

- *La escritura del desastre*. Trotta, Madrid, 2015.

- *La sentencia de muerte*. Pre-textos, Valencia, 2002.

BLUMENBERG, Hans. *Literatura, estética y nihilismo*. Trotta, Madrid, 2016.

- *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Pre-textos, Valencia, 2007.

- *Descripción del ser humano*. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

- *Historia del espíritu de la técnica*. Pre-textos, Valencia, 2013.

- *Teoría del mundo de la vida*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013.

BOECIO. *La consolación de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1999.

BOFF, Leonardo. *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*, Trotta, Madrid, 2002.

BOLADERAS, Margarita (ed). *¿Qué dignidad? Filosofía, derecho y práctica sanitaria*. Proteus, Barcelona, 2010.

BOLTANSKI, Luc. *Los usos sociales del cuerpo*. Periferis, Buenos Aires, 1975.

BOURDIEU, Pierre. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama, Barcelona, 2003.

BOWKER, John. *Los significados de la muerte*. University Press, Cambridge, 1996.

BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*. Gedisa, Barcelona, 2015.

BRENTANO, Franz. *El origen del conocimiento moral*. Técnos, Madrid, 2002.

- *Del amar y el odiar*. Encuentro, Madrid, 2013.

BRETON, André. *Diccionario del surrealismo*. Losada, Buenos Aires, 2007.

BRONCANO, Fernando (ed). *Nuevas meditaciones sobre la técnica*. Trotta, Madrid, 1995.

- *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*. Paidós, México, 2000.

- *Entre ingenieros y ciudadanos. Filosofía de la técnica para días de democracia*. Montesinos, Barcelona, 2006.

BROWN, Norman. *Apocalipsis y metamorfosis*. Kairós, Barcelona, 1995.

- BRUCKNER, Pascal. *La euforia perpetua*. Tusquets, Barcelona, 2008.
- *La paradoja del amor*. Tusquets, Barcelona, 2011.
- BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica. México, 2001.
- BUKOWSKI, Charles. *Escrutaba la locura en busca de la palabra, el verso, la ruta*. Visor, Madrid, 2005.
- *La gente parece flores al fin*. Visor, Madrid, 2009.
  - *El amor es un perro del infierno*. Visor, Madrid,
  - *El padecimiento continuo*. Visor, Madrid, 2011.
- BUNGE, Mario. *Filosofía para médicos*. Gedisa, Barcelona, 2012.
- BUNGE, Mario y ARDILA, Rubén. *Filosofía de la psicología*. Siglo XXI, México, 2002.
- BURKERT, Walter. *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la Antigua Grecia*. Acantilado, Barcelona, 2014.
- BURTON, Robert. *Anatomía de la melancolía*. Alianza, Madrid, 2015.
- BYRON, George G. (Lord). *Manfredo*. Abada, Madrid, 2012.
- CABALLERO BONALD, José Manuel. *Somos el tiempo que nos queda*. Seix Barral, Barcelona, 2011.
- CABEZAS, Mar. *Ética y emoción: el papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios morales*. Plaza y Valdés, México, 2014.
- CACCIARI, Massimo. *Drama y duelo*. Madrid, Metrópolis, 1989.
- *Soledad acogedora. De Leopardi a Celan*. Abada, Madrid 2004.
  - *El ángel necesario*. Visor, Madrid, 1989.
- CACCIARI, Massimo y DONÁ, Massimo. *Arte, tragedia, técnica*. Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. *La vida es sueño*. Cátedra, Madrid, 2000.
- CALLAHAN, Daniel. *Poner límites. Los fines de la medicina en una sociedad que envejece*. Triacastela, Madrid, 2004.
- CAMPS, Victoria. *El gobierno de las emociones*. Herder, Barcelona, 2011.
- *La imaginación ética*. Ariel, Barcelona, 1991.
- CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Alianza, Madrid, 2006.
- *La caída*. Alianza, Madrid, 2009.
  - *Los justos*. Alianza, Madrid, 2010.
  - *El hombre rebelde*. Alianza, Madrid, 2013.
  - *Breviario de la dignidad humana*. Plataforma, Barcelona, 2013.
  - *La muerte feliz*. Alianza, Madrid, 2014.
- CANGUILHEM, Georges. *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*.

- Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
  - *Escritos sobre medicina*. Amorrortu, Buenos Aires, 2004.
  - *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI, México, 1978.
- CANETTI, Elias. *El libro contra la muerte*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2017.
- CARRÉRE, Emmanuel. *De vidas ajenas*. Anagrama, Barcelona, 2013.
- CARO BAROJA, Julio. *Los hombres y sus pensamientos*. Txertoa, Donostia, 1989.
- *Magia y brujería. Variación sobre el mismo tema*. Txertoa, Donostia, 1987.
- CARVER, Raymond. *Un sendero nuevo a la cascada*. Visor, Madrid, 1992.
- CASTRODEZA, Carlos. *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable*. Trotta, Madrid, 2007.
- CASSIGOLI, Rossana. *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*. Gedisa, Barcelona, 2011.
- CELA, Camilo José. *Pabellón de reposo*. Destino, Barcelona, 1978.
- CELAN, Paul. *Obras completas*. Trotta, Madrid, 1999.
- CÉLINE, Louis Ferdinand. *Semmelweis*. Marbot, Barcelona, 2009.
- *Viaje al fin de la noche*. Edhasa, Barcelona, 1999.
- CERECEDA, Miguel y MENEGAZZI, Tommaso. *Humanismo/Animalismo*. Arena Libros, Madrid, 2012.
- CERONETTI, Guido. *El silencio del cuerpo*. Acantilado, Barcelona, 2006.
- CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Real Academia Española, Madrid, 2004.
- CHAR, René. *Furor y misterio*. Visor, Madrid, 2002.
- CHARON, Rita. *Narrative medicine*. Oxford University Press, Nueva York, 2006.
- CHESTERTON, Gilbert K. *La eugenesia y otras desgracias*. Renacimiento, Sevilla, 2012.
- CICERÓN. *Tusculanas*. Alianza, Madrid, 2010.
- CIORAN, Emile M. *Ese maldito yo*. Tusquets, Barcelona, 1987.
- *Desgarradura*. Tusquets, Barcelona, 2004.
  - *En las cimas de la desesperación*. Tusquets, Barcelona, 1991.
- CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Siruela, Madrid, 2016.
- COLLI, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. Siruela, Madrid, 1996.
- *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets, Barcelona, 2000.
  - *La naturaleza ama esconderse*. Siruela, Madrid, 2008.
  - *Filósofos sobrehumanos*. Siruela, Madrid, 2011.
- CONRAD, Joseph. *El corazón de las tinieblas*. Mondadori, Barcelona, 2010.

COMTE, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza, Madrid, 1988.

CORTINA, Albert y SERRA, Miquel Ángel. *¿Humanos o posthumanos?* Fragmenta, Barcelona, 2015.

CORTINA, Adela. *Ética de la razón cordial*. Novel, Oviedo, 2009.

CORREA FIZ, Valeria. *La condición animal*. Páginas de espuma, Madrid, 2016.

COUTO, Mia. *Venenos de Dios, remedios del Diablo*. Almadía, México, 2008

CRITCHLEY, Simon. *Apuntes sobre el suicidio*. Alpha Decay, Barcelona, 2016.

- *Tragedia y modernidad*. Trotta, Madrid, 2014.

DAMASIO, Antonio. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica, Barcelona, 2001.

DARÍO, Rubén. *Los raros*. Wunder Kammer, Girona, 2016.

- *Cantos de vida y esperanza. Prosas profanas y otros poemas*. Taifa, Barcelona, 1985.

- *Y una sed de ilusiones infinita*. Lumen, Barcelona, 2000.

DAWKINS, Richard. *Destejiendo el arcoíris. Ciencia, ilusión y el deseo de asombro*. Tusquets, Barcelona, 2012.

DE LA CRUZ, Aixa. *Modelos animales*. Salto de página, Madrid, 2015.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos. Valencia, 2008.

- *El planeta enfermo*. Anagrama, Barcelona, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona, 2009.

- *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

- *La literatura y la vida*. Alción, Buenos Aires, 1996.

DELIBES, Miguel y DELIBES DE CASTRO, Miguel. *La tierra herida*. Destino, Barcelona, 2007.

DELILLO, Don. *Ruido de Fondo*. Seix Barral, Barcelona, 2011.

DELUMEAU, Jean. *El miedo en occidente*. Taurus, Madrid, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Paidós. Barcelona, 2006.

- *La diseminación*. Fundamentos, Madrid, 1997.

- *Pasiones*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

- *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Siglo XXI, México, 2006.

DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Gredos, Madrid, 2011.

DEWEY, John. *Teoría de la valoración*. Siruela, Madrid, 2008.

DIAMOND, Jared. *Armas, gérmenes y acero*. Debolsillo, Barcelona, 2008.

DI CESARE, Donatella. *Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros*. Gedisa, Barcelona, 2017.

DID- HUBERMAN, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas*. Abada, Madrid, 2012.

DIDION, Joan. *Noches azules*. Mondadori, Barcelona, 2012.

- *El año del pensamiento mágico*. Mondadori, Barcelona, 2014.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza, Madrid, 1980.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás y FEITO GRANDE, Lydia. *Bioética narrativa*. Escolar y Mayo, Madrid, 2013.
- DONNE, John. *Biathanatos*. Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2007.
- *Meditaciones en tiempos de crisis*. Ariel, Madrid, 2012.
- *Elegías*. Hiperión, Madrid, 2006.
- DORMANDY, Thomas. *El peor de los males: la lucha contra el dolor a lo largo de la historia*. Antonio Machado, Madrid, 2010.
- D´ORS, Pablo. *El olvido de sí*. Pre-textos, Valencia, 2013.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Memorias del subsuelo*. Sexto Piso, Madrid, 2013.
- *Los demonios*. Alianza, Madrid, 2011.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- DUQUE, Félix. *Terror tras la postmodernidad*. Abada, Madrid, 2004.
- *Entorno al humanismo*. Tecnos, Madrid, 2002.
- DURAND, Gilbert. *La crisis espiritual en Occidente*. Siruela, Madrid, 2011.
- DURAS, Marguerite. *El mal de la muerte*. Tusquets, Barcelona, 1984.
- DURKHEIM, Emile. *El suicidio*. Akal, Madrid, 2012.
- ECHEVERRÍA, Javier. *Introducción a la metodología de la ciencia*. Cátedra, Madrid, 2003.
- ECKHART, Meister. *El fruto de la nada*. Siruela, Madrid, 2008.
- EINSTEIN, Albert. *Sobre el humanismo*. Paidós, Barcelona, 2007.
- ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Alianza, Madrid, 2004.
- *El vuelo mágico*. Siruela, Madrid, 2017.
- *Lo sagrado y lo profano*. Paidós, Barcelona, 2014.
- ELIAS, Norbert. *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- ELIOT, Thomas S. *El señor Mefistófeles*. Debate, Barcelona, 1994.
- *La tierra baldía*. Cátedra, Madrid, 2005.
- ELSTER, Jon (ed). *La ética de las decisiones médicas*. Gedisa, Barcelona, 2009.
- ELUARD, Paul. *Capital del dolor*. Visor, Madrid, 1986.
- EMPÉDOCLES. *Las purificaciones*. Aguilar, Buenos Aires, 1969.
- ENGELHARDT, Hugo T. *Los fundamentos de la bioética*. Paidós, Madrid, 2010.
- ENZENSBERGER, Hans M. *Los elixires de la ciencia*. Anagrama, Barcelona, 2002.
- EPICURO. *Filosofía para la felicidad*. Errata Naturae, Madrid, 2013.
- ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas*. Espasa Calpe, Barcelona, 1999.

- ESPOSITO, Roberto. *Vida biológica y vida política*. Revista Pléyade, 12: 2013. p. 15-33.
- *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
  - *Personas, cosas, cuerpos*. Trotta, Madrid, 2015.
  - *Immunitas: protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- ESQUILO. *Prometeo encadenado*. Akal, Madrid, 2013.
- ESQUIROL, Josep M. *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Gedisa, Barcelona, 2011.
- *El respeto o la mirada atenta*. Gedisa, Barcelona, 2006.
- FALACCI, Oriana. *La rabia y el orgullo*. La esfera de los libros, Madrid, 2002.
- FALLADA, Hans. *Solo en Berlín*. Maeva, Madrid, 2011.
- FARÍAS, Víctor. *Heidegger y el nazismo*. Objeto Perdido, Mallorca, 2009.
- FAULKNER, William. *Mientras agonizo*. Alianza, Madrid, 2011.
- FENWICK, Peter y FENWICK, Elisabeth. *El arte de morir*. Atalanta, Girona, 2015.
- FERRY, Luc. *El hombre-dios. El sentido de la vida*. Tusquets, Barcelona, 1997.
- FEYERABEND, Paul. *Adiós a la razón*. Tecnos, Madrid, 1984.
- *Provocaciones filosóficas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
  - *La ciencia en una sociedad libre*. Siglo XXI, Madrid, 1982.
- FICHTE, Johann G. *El destino del hombre*. Austral, Madrid, 1976.
- FITZGERALD, Francis Scott. *El hundimiento*. Fonambulista, Madrid, 2013.
- *A este lado del paraíso*. Alianza, Madrid, 2014.
- FITZGERALD, Penelope. *La flor azul*. Impedimenta, Madrid, 2014.
- FOREST, Philippe. *Sarinagara*. Sajalin, Barcelona, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*. Arena Libros, Madrid, 2013.
- *Los anormales*. Akal, Madrid, 2001.
  - *Nacimiento de la biopolítica*. Akal, Madrid, 2009.
  - *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1991.
  - *La vida de los hombres infames*. Caronte, Buenos Aires, 1996.
  - *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI, Madrid, 2006.
  - *Enfermedad mental y psicología*. Paidós, Barcelona, 2016.
- FRANKL, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Paidós, Barcelona, 2007.
- FRIGOLA, Carlos. *Los ángeles caídos*, Kairós, Barcelona, 1989.
- FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- FROMM, Erich. *La patología de la normalidad*. Paidós, Barcelona, 2011.
- FUERTES, Gloria. *Historia de Gloria. Amor, humor y desamor*. Catedra, Madrid, 2004.

- *Isla ignorada*. Torremozas, Madrid, 2017.
- *Geografía humana y otros poemas*. Nórdica, Madrid, 2017.
- FUKUYAMA, Francis. *El fin del hombre. Consecuencias de la evolución biotecnológica*. Ediciones B. Barcelona, 2002.
- GABILONDO, Ángel. *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Abada, Madrid, 2003.
- GABILONDO, Ángel y ARANZUEQUE, Gabriel. *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*. Gredos, Madrid, 2014.
- GADAMER, Hans Georg. *Poema y dialogo*. Gedisa, Barcelona, 2016.
- *El estado oculto de la salud*. Gedisa, Barcelona, 2011.
- GALEANO, Eduardo. *El libro de los abrazos*. Siglo XXI, Madrid, 2003.
- GARCÉS, Marina. *En las prisiones de lo posible*. Bellaterra, Barcelona, 2002.
- *Filosofía inacabada*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.
- GARCÍA GARCÍA, Moisés (ed). *Filosofía y dolor*. Tecnos, Madrid, 2010.
- GARCÍA POSADA, Miguel (ed). *Explorando el mundo. Poesía de la ciencia*. Gadir, Madrid, 2006.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Del amor y otros demonios*. Mondadori, Barcelona, 1994.
- GARIN, Eugenio. *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*. Icaria, Barcelona, 1982.
- GIBSON, Ian. *Cuatro poetas en guerra*. Planeta, Barcelona, 2008.
- GINSBERG, Allen. *Aullido*. Anagrama, Barcelona, 2006.
- GINZBURG, Natalia. *Las pequeñas virtudes*. Acantilado, Barcelona, 2002.
- GIRALT TORRENTE, Marcos. *Tiempo de vida*. Anagrama, Barcelona, 2010.
- GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983.
- *El sacrificio*. Encuentro, Madrid, 2012.
- GLOVER, Jonathan. *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. Cátedra, Madrid, 2012.
- GODELIER, Maurice. *El enigma del don*. Paidós, Madrid, 2010.
- GOETHE, Johann W. *Fausto*. Aguilar, Madrid, 1983.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires, 2010.
- GOGOL, Nicolai. *Las almas muertas*. Nórdica, Madrid, 2017.
- GÓMEZ PIN, Víctor. *Reducción y combate del animal humano*. Ariel, Barcelona, 2014.
- GONZÁLEZ, Isabel. *Casi tan salvaje*. Páginas de espuma, Madrid, 2012.
- GONZÁLEZ, Ángel. *Palabra sobre palabra*. Seix Barral, Barcelona, 2004.
- *Nada grave*. Visor, Madrid, 2008.
- GOULD, Stephen J. *La falsa medida del hombre*. Crítica, Barcelona, 2017.
- GRACIA, Diego. *La cuestión del valor*. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2010.

- *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Triacastela, Madrid, 2004.
- GRACIÁN, Baltasar. *El arte de la prudencia*. Ariel, Barcelona, 2012.
- *Agudeza y arte de ingenio*. Espasa Calpe, Madrid, 1957.
- GRAMSCI, Antonio. *Odio a los indiferentes*. Ariel, Barcelona, 2017
- GROYS, Boris. *Introducción a la antifilosofía*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2016.
- *Política de la inmortalidad*. Katz, Buenos Aires, 2008.
- GUARDINI, Romano. *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*. Cristiandad, Madrid, 1983
- HABERMAS, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós, Madrid, 2010.
- *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid, 1984.
- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela, Madrid, 2006.
- *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de naturaleza*. Alpha Decay, Barcelona, 2015.
- HALLADO, Daniel (ed). *Seis miradas sobre la muerte*. Paidós, Barcelona, 2005.
- HAMSUN, Knut. *Hambre*, Orbis, Barcelona, 1983.
- *La bendición de la tierra*. Nórdica, Madrid, 2015.
- HAN, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Herder, Barcelona, 2017.
- HANDKE, Peter. *Vivir sin poesía*. Bartleby Editores, Madrid, 2009.
- HARARI, Yuval N. *De animales a dioses*. Debate, Barcelona, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Cuadernos negros (1931-1938)*. Trotta, Madrid, 2015.
- *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013.
- *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- *Construir, habitar y pensar*. La oficina, Madrid, 2015.
- *Camino de Bosque*. Alianza, Madrid, 2010.
- *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, 2003.
- *Serenidad*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2009.
- *Filosofía, ciencia y técnica*. Ed. Universitaria. Chile, 2007.
- *¿Qué significa pensar?* Trotta, Madrid, 2005.
- *Hitos*. Alianza, Madrid, 2007.
- *Nietzsche*. Ariel, Barcelona, 2013.
- HEMPEL, Carl G. *La explicación científica*. Paidós, Barcelona, 2005.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Orbis, Barcelona, 1983.
- HERNÁNDEZ, Miguel. *Obra poética completa*. Zero, Bilbao, 1977.
- HESSE, Hermann. *Siddhartha*. Edhasa, Barcelona, 2002.
- HILLMAN, James. *Un terrible amor por la guerra*. Sexto Piso, Madrid, 2010.



HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta, Madrid, 2000.

HOFSTADTER, Douglas, R. *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*. Tusquets, Barcelona, 2015.

HÖLDERLIN, Friedrich. *La muerte de Empédocles*. Acantilado, Barcelona, 2001.

- *Poemas de la locura*. Hiperión, Madrid, 1994.

HOMES, Amy M. *Este libro te salvará la vida*. Anagrama, Barcelona, 2007.

HORKHEIMER, Max, y ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1998.

HOUELLEBECQ, Michel. *Poesía*. Anagrama, Barcelona, 2012.

HUBBELL, Sue. *Un año en los bosques*. Errata Naturae, Madrid, 2016.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Alianza, Madrid, 2008.

HUGO, Victor. *Manifiesto romántico*. Península, Barcelona, 2001.

HULIN, Michel. *La mística salvaje*. Siruela, Madrid, 2007.

HUME, David. *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Alianza, Madrid, 1995.

- *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid, 2014.

HUNT, Lynn A. *La invención de los derechos humanos*. Tusquets, Barcelona, 2009.

HUNTINGTON, Samuel. *El choque de civilizaciones*. Paidós, Barcelona, 2005.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo, Buenos Aires, 2013.

- *La filosofía como ciencia estricta*. Prometeo, Buenos Aires, 2014.

HUXLEY, Aldous. *Un mundo feliz*. Plaza & Janés, Barcelona, 1969.

- *Literatura y ciencia*. Página Indómita, Barcelona, 2017.

ILLICH, Ivan. *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barral, Barcelona, 1975.

JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Península, Barcelona, 1999.

JASPERS, Karl. *La práctica médica en la era tecnológica*. Gedisa, Barcelona, 2003.

JEFTANOVIC, Andrea. *No aceptes caramelos de extraños*. Uqbar Editores, Santiago, 2013.

JELINEK, Elfriede. *Los excluidos*. Mondadori, Barcelona, 2005.

JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona, 1995.

- *Técnica, medicina y ética*. Paidós, Madrid, Barcelona, 1996.

JONSEN, Albert. *Breve historia de la ética médica*. San Pablo, Madrid, 2011.

JUARISTI, Jon. *Los árboles portátiles*. Taurus, Barcelona, 2017.

JUDT, Tony. *Algo va mal*. Taurus, Madrid, 2011.

KAFKA, Franz. *La metamorfosis*. Alianza, Madrid, 2004.

- *El artista del hambre*. Casimiro, Madrid, 2012.
- *Un médico rural y otros relatos*. Compañía Europea de Comunicación e Información, Madrid, 1991.
- KANT, Immanuel. *¿Qué es Ilustración?* Alianza, Madrid, 2004.
- *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza, Madrid, 2004.
- *Crítica de la razón práctica*. Losada, Buenos Aires, 1977.
- KELLER, Helen. *La puerta abierta*. Plataforma, Barcelona, 2015.
- *El mundo en el que vivo*. Atalanta, Girona, 2012.
- KIERKEGAARD, Sören. *La enfermedad Mortal*. Globus, Madrid, 2012.
- *Temor y Temblor*. Alianza, Madrid, 2014.
- *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Trotta, Madrid, 2011.
- *El concepto de angustia*. Alianza, Madrid, 2013.
- *Diario de un seductor*, Alianza, Madrid, 2008.
- *El instante*. Trotta, Madrid, 2012.
- KIRK, Geoffrey S. *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona, 1999.
- KIS, Danilo. *Homo Poeticus*. Acantilado, Barcelona, 2017.
- KOGAN, Jacobo. *Filosofía de la imaginación*. Paidós, Barcelona, 1986.
- KOLNAI, Aurel. *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Encuentro, Madrid, 2013.
- KRISTEVA, Julia. *El trabajo de la metáfora. Identificación, interpretación*. Gedisa, Barcelona, 1985.
- *Sol negro. Depresión y melancolía*. Wunder Kammer, Girona, 2017.
- *Las nuevas enfermedades del alma*. Cátedra, Madrid, 1995.
- *Loca verdad. Verdad y verosimilitud del texto psicótico*. Fundamentos, Madrid, 2014.
- KRISTOF, Agota. *Claus y Lucas*. El Aleph, Barcelona, 2007.
- KUBLER-ROSS, Elisabeth. *La rueda de la vida*. Zeta, Barcelona, 2006.
- *La muerte. Un amanecer*. Luciérnaga, Barcelona, 2008.
- KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- KUNDERA, Milan. *La insoportable levedad del ser*. Tusquets, Barcelona, 2014.
- *La inmortalidad*. Tusquets, Barcelona, 2009.
- KÜNG, Hans. *Una muerte feliz*. Trotta, Madrid, 2016.
- *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 2010.

- LACOUÉ LABARTHE, Philippe. *Heidegger. La política del poema*. Trotta, Madrid, 2007.
- LACOUÉ LABARTHE, Philippe y NANCY, Jean Luc. *El mito nazi*. Anthropos, Barcelona, 2002.
- LAFORET, Carmen. *Nada*. Destino, Barcelona, 2001.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Anthropos, Barcelona, 2005.
- *La historia clínica*. Triacastela, Madrid, 1998.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra, Madrid, 2017.
- LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.
- LE CLEZIO, Jean Marie G. *El africano*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- *La cuarentena*. Tusquets, Barcelona, 1998.
- LEOPOLD, Aldo. *Una ética de la tierra*. La Catarata, Madrid, 1999.
- LEROI, Armand M. *Mutantes. De la variedad genética y el cuerpo humano*. Anagrama, Barcelona, 2007.
- LESSING, Doris. *Memorias de una superviviente*. Debolsillo, Barcelona, 2013.
- LEVI, Primo. *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, Barcelona, 2012.
- LEVI MONTALCINI, Rita. *Elogio de la imperfección*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1990.
- LÉVI STRAUSS, Claude. *Mito y significado*. Alianza, Madrid, 1995.
- *El hombre desnudo*. Siglo XXI, México, 1976.
- *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- *Todos somos caníbales*. Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Machado Libros, Madrid, 2000.
- *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 2006.
- *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, 1974.
- LEWONTIN Richard C, ROSE, Steven y KAMIN, Leon J. *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Crítica, Barcelona, 2003.
- LEYRA SORIANO, Ana María. *Poética y transfilosofía*. Fundamentos, Madrid, 1995.
- *La mirada creadora. De la experiencia artística a la filosofía*. Antígona, Madrid, 2013.
- LEYRA SORIANO, Ana María y MATAIX, Carmen. *Arte y ciencia. Una visión especular*. La Palma, Madrid, 1992.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona, 2005.
- *El crepúsculo del deber*. Anagrama, Barcelona, 2008.
- *La felicidad paradójica*. Anagrama, Barcelona, 2010.
- LISPECTOR, Clarice. *La pasión según G. H. Siruela*, Madrid, 2013.
- *Un soplo de vida*. Siruela, Madrid, 2016.

- LLEDÓ, Emilio. *Elogio de la infelicidad*. Cuatro, Valladolid, 2005.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa. *Bioética y literatura*. Plaza y Valdés, Madrid, 2013.
- LÓPEZ PETIT, Santiago. *Hijos de la noche*. Bellaterra, Barcelona, 2014.
- *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Bellaterra, Barcelona, 2003.
  - *Amar y pensar. El odio de querer vivir*. Bellaterra, Barcelona, 2005.
  - *Horror vacui. La travesía en la noche del siglo*. Siglo XXI, Madrid, 1996.
- LORIDAN IVENS, Marceline. *Y tú no regresaste*. Salamandra, Barcelona, 2015.
- LYOTARD, Jean F. *¿Por qué filosofar?* Paidós, Barcelona, 1989.
- *La posmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 2012.
  - *Lo inhumano*. Manantial, Buenos Aires, 1998.
- LOWRY, Malcolm. *Oscuro como la tumba en la que yace mi amigo*. Tusquets, Barcelona, 1998.
- LUCRECIO. *De rerum natura. De la naturaleza*. Acantilado, Barcelona, 2012.
- MACFARLANE BURNET, Frank. *Historia de las enfermedades infecciosas*. Alianza, Madrid, 1967.
- MACHADO, Antonio. *Juan de Mairena*. Cátedra, Madrid, 2004.
- *Poesías completas*. Espasa, Barcelona, 2010.
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 2009.
- MACKIE, John L. *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Gedisa, Barcelona, 2009.
- MAILLARD, Chantal. *Matar a Platón*. Tusquets, Barcelona, 2007.
- *La herida en la lengua*. Tusquets, Barcelona, 2015.
  - *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Anthropos, Barcelona, 1992.
  - *En un principio era el hambre*. Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
  - *La mujer de pie*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.
- MAINLÄNDER, Philipp. *Filosofía de la redención*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- MAISTRE, Joseph de. *Tratado sobre los sacrificios*. Sexto Piso, Madrid, 2009.
- MANGUEL, Alberto. *Breve trato de la pasión*. Lumen, Barcelona, 2007.
- MANN, Thomas. *La montaña mágica*. Edhasa, Barcelona, 2005.
- MALAPARTE, Curzio. *La piel*. Galaxia Gutenberg, Madrid, 2016.
- MARCEL, Gabriel. *Homo Viator*. Sígueme, Salamanca, 2005.
- MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Seix Barral, Barcelona, 1968.
- *El hombre unidimensional*. Seix Barral, Barcelona, 1968.
- MARÍAS, Julián. *Breve tratado de la ilusión*. Alianza, Madrid, 1984.
- MARGARIT, Joan. *Un mal poema ensucia el mundo*. Arpa, Barcelona, 2016.
- MARTÍN GARZO, Gustavo. *No hay amor en la muerte*. Destino, Barcelona, 2017.
- MARTÍNEZ RUIZ, José (Azorín). *La voluntad*. Cátedra, Madrid, 1997.

- MARGULIS, Lynn. *Peces luminosos. Historias de amor y ciencia*. Tusquets, Barcelona, 2002.
- MARGULIS, Lynn y SAGAN, Dorion. *¿Qué es la vida?* Tusquets, Barcelona, 1997.
- MASON, Stephen F. *Historia de las ciencias*. Alianza, Madrid, 1990.
- MASTERS, Edgar L. *Antología de Spoon River*. Cátedra, Madrid, 2014.
- MATTELART, Armand. *Historia de la sociedad de la información*. Paidós, Barcelona, 2007.
- MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz, Buenos Aires, 2009.
- MAUSS, Marcel y HUBERT, Henri. *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010.
- MAYOR ZARAGOZA, Federico y ALONSO BEDATE, Carlos. *Gen-Ética*. Ariel, Barcelona, 2003.
- MERLEAU PONTY, Maurice. *La prosa del mundo*. Trotta, Madrid, 2015.
- MCCULLERS, Carson. *Iluminación y fulgor nocturno*. Seix Barral, Barcelona, 2011.
- MCLUHAN, Marshall y FIORE, Quentin. *El medio es el masaje. Un inventario de efectos*. Paidós, Barcelona, 2010.
- MEAD, Margaret. *Cultura y compromiso*. Gedisa, Barcelona, 2009.
- *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*. Paidós, Barcelona, 1994.
- MENÉNDEZ VISO, Armando. *Las ciencias y el origen de los valores*. Siglo XXI, Madrid, 2005.
- MESA, Sara. *Cicatriz*. Anagrama, Barcelona, 2015.
- MICHAUX, Henri. *Miserable milagro: la mescalina*. Monte Ávila, Caracas, 1969.
- *Las grandes pruebas del espíritu*. Tusquets, Barcelona, 1985.
- *Adversidades, exorcismos*. Cátedra, Madrid, 1988.
- MILTON, John. *El paraíso perdido*. Cátedra, Madrid, 2014.
- MITCHAM, Carl. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Anthropos, Barcelona, 1988.
- MONTIEL, Luis. *Alquimia del dolor. Estudios sobre medicina y literatura*. URV, Tarragona, 2014.
- *La salud en el estado de bienestar. Análisis histórico*. Complutense, Madrid, 1993.
- MOORE, Lorrie. *El hospital de ranas*. Salamandra, Barcelona, 2004.
- MOREY, Miguel. *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Sexto Piso, Madrid, 2007.
- *El hombre como argumento*. Anthropos, Barcelona, 1987.
- MORIN, Edgar. *El hombre y la muerte*. Kairós, Barcelona, 2011.
- MORO, Tomás. *Utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- MORRIS, Desmond. *El mono desnudo*. Plaza & Janés, Barcelona, 1998.
- *El zoo humano*. Plaza & Janés, Barcelona, 1979.
- MORRISON, Toni. *Beloved*. Debolsillo, Barcelona, 2014.
- MOSCOSO, Javier. *Historia cultural del dolor*. Taurus, Madrid, 2011.

MUGUERZA, Javier. *La razón sin esperanza*. Taurus, Madrid, 1977.

MÜLLER, Herta. *La bestia del corazón*, Siruela, Madrid, 2009.

- *El rey se inclina y mata*, Siruela, Madrid, 2011.

MUMFORD, Lewis. *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Pepitas de Calabaza, Logroño, 2010.

MUNRO, Alice. *Demasiada felicidad*, Debolsillo, Madrid, 2017.

- *El progreso del amor*, Debolsillo, Madrid, 2014.

MURDOCH, Iris. *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*. Siruela, Madrid, 2016.

MUSIL, Robert. *El hombre sin atributos*. Seix Barral, Barcelona, 2010.

NAGEL, Ernest. *La estructura de la ciencia*. Paidós, Barcelona, 2006.

NANCY, Jean Luc. *Corpus*. Arena Libros, Madrid, 2010.

- *La creación del mundo o la mundialización*. Paidós, Barcelona, 2010.

- *58 indicios sobre el cuerpo: extensión del alma*. La cebra, Buenos Aires, 2010.

NEGRONI, María. *El arte del error*. Vaso roto, Madrid, 2016.

- *Exilium*. Vaso roto, Madrid, 2016.

- *Cantar la nada*. Bajo la luna, Buenos Aires, 2011.

- *El viaje de la noche*. Lumen, Barcelona, 1994.

NERVAL, Gérard de. *Al dictado de la locura*. La fontana literaria, Madrid, 1972.

- *Las hijas del fuego*. Bruguera, Barcelona, 1981.

- *Los iluminados*. Arena, Madrid, 2007.

- *Las quimeras y otros poemas*. Visor, Madrid, 1974.

NERUDA, Pablo. *El corazón amarillo*. Losada, Buenos Aires, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *El ocaso de los ídolos*. Tusquet, Barcelona, 2009.

- *Aurora*. Edaf, Madrid, 2011.

- *Gaya Ciencia*. Edaf, Madrid, 2011.

- *Ecce Homo*. Alianza, Madrid, 2013.

- *Así habló Zaratustra*. Bruguera, Madrid, 1983.

- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 2007.

- *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 2006.

- *Más allá del bien y del mal*. Alianza, Madrid, 2012.

- *El nacimiento de la tragedia*. Alianza, Madrid, 2012.

- *Humano, demasiado humano*. Akal, Madrid, 1996.

- *La voluntad de poder*. Edaf, Madrid, 2008.

NISHIDA, Kitaro. *Indagación del bien*. Gedisa, Barcelona, 2011.

- NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*. Paidós, Madrid, 2003.
- *El cultivo de la humanidad*. Paidós, Madrid, 2005.
  - *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor, Madrid, 1995.
- OPPENHEIMER, Robert. *Hombre y ciencia. Un desafío al mundo*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1950.
- ORWELL, George. 1984. Destino, Barcelona, 1984.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1939.
- OSBORNE, Catherine. *Dumb beasts and dead philosophers. Humanity and the humane in ancient philosophy and literature*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- OTERO, Blas de. *Pido la paz y la palabra*. Lumen, Barcelona, 1983.
- *Ángel fieramente humano*. Losada, Buenos Aires, 1960.
- OVIDIO. *El arte de amar*. Ibérica, Madrid, 1965.
- *Metamorfosis*. Espasa Calpe, Madrid, 2006.
- PALACIOS, Juan Miguel. *Bondad moral e inteligencia ética*. Encuentro, Madrid, 2008.
- *La condición de lo humano*. Encuentro, Madrid, 2015.
- PANERO, Leopoldo María. *La herida del silencio*. Visor, Madrid, 2017.
- PARDO BAZÁN, Emilia. *La madre naturaleza*. Cátedra, Madrid, 2004.
- PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Alianza, Madrid, 2010.
- PASTERNAK, Boris. *El doctor Zhivago*. Cátedra, Madrid, 2005.
- PAVESE, Cesare. *Poesía completa*. Visor, Madrid, 2008.
- *El oficio de vivir*. Seix Barral, Barcelona, 2011.
  - *Diálogos con Leucó*. Tusquets, Barcelona, 2001.
- PAYNE, Stanley G. *El fascismo*. Alianza, Madrid, 2006.
- PERA, Cristóbal. *El cuerpo herido. Un diccionario filosófico de la cirugía*. Acontilado, Barcelona, 2003.
- PEREC, Georges. *La vida: instrucciones de uso*. Anagrama, Barcelona, 1992.
- PÉREZ GALDÓS, Benito. *Misericordia*. Alianza, Madrid, 1998.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Juan Carlos. *La mirada del suicida. El enigma y el estigma*. Plaza y Valdés, Madrid, 2011.
- PEREZAGUA, Marina. *Leche*. Libros del Lince, Barcelona, 2013.
- *Criaturas abisales*. Libros del Lince, Barcelona, 2011.
- PERNIOLA, Mario. *Contra la comunicación*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

- *La sociedad de los simulacros*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- *Del sentir*. Pre-textos. Valencia, 2008.
- PESSOA, Fernando. *Libro del desasosiego*. Acantilado. Barcelona, 2013.
- *Escritos sobre genio y locura*. Acantilado. Barcelona, 2013.
- *Los dioses desterrados*. Eneida, Madrid, 2014.
- PÍNDARO. *Obras completas*. Cátedra, Madrid, 2008.
- PINKER, Steven. *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona, 2005.
- PIZARNIK, Alejandra. *Poesía completa*. Lumen, Barcelona, 2016.
- PLATH, Sylvia. *La campana de cristal*. Edhasa, Barcelona, 2008.
- PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Cármides*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Hipias Mayor*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Hipias Menor*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Laques*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Protágoras*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Menón*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Crátilo*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Fedón*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Banquete*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Fedro*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Leyes*. Gredos, Madrid, 2010.
- *República*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Timeo*. Gredos, Madrid, 2010.
- *Filebo*. Gredos, Madrid, 2010.
- POE, Edgar Allan. *Escritos sobre poesía y poética*. Hiperión, Madrid, 2001.
- POPA, Vasko. *El cansancio ajeno. Poesía completa*. Vaso Roto, Madrid, 2012.
- POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, 2008.
- PORTER, Roy. *Breve historia de la medicina*. Taurus, Madrid, 2003.
- *Breve historia de la locura*. Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- PRESTON, Paul. *El holocausto español*. Debate, Barcelona, 2017.
- PUTNAM, Hilary. *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Paidós, Madrid, 2004.
- QUESADA MARTÍN, Julio. *El nihilismo activo. Genealogía de la modernidad*. Universidad de Guadalajara, México, 1999.



- *La belleza y los humillados*. Ariel, Barcelona, 2001.
- *La filosofía y el mal*. Síntesis, Madrid, 2004.
- *Cultura y barbarie*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- QUIGNARD, Pascal. *La barca silenciosa*. Arena, Madrid, 2013.
- QUINCEY, Thomas de. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Alianza, Madrid, 1996.
- *Suspiria de profundis*. Alianza, Madrid, 2008.
- QUINTAIS, Luis. *La imprecisa melancolía*. Lumen, Barcelona, 1995.
- QUINTANILLA, Miguel Ángel. *Idealismo y filosofía de la ciencia*. Tecnos, Madrid, 1974.
- RAHNER, Karl. *El sentido teológico de la muerte*. Herder, Barcelona, 2010.
- RAINE, Kathleen. *Utilidad de la belleza*. Vaso Roto, Madrid, 2015.
- *Poesía y naturaleza*. Tres fronteras, Murcia, 2008.
- RAWLS, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2007.
- RHODES, James. *Instrumental. Memorias de música, medicina y locura*. Blackie books, Madrid, 2015.
- RICOEUR, Paul. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Amorrortu, Madrid, 2011.
- *El discurso de la acción*. Catedra, Madrid, 1981.
- *Sí mismo como otro*. Siglo xxi, México, 1996.
- RICOEUR, Paul y CHANGEUX, Jean-Pierre. *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- RIDLEY, Matt. *¿Qué nos hace humanos?* Taurus, Madrid, 2004.
- RILKE, Rainer Maria. *Los sonetos de Orfeo*. Hiperión, Madrid, 2003.
- *Las elegías del Duino. Los réquiem y otros poemas*. Visor, Madrid, 2008.
- RIMBAUD, Arthur. *Obra completa*. Atalanta, Girona, 2016.
- RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 2010.
- *Filosofía y futuro*. Gedisa, Barcelona, 2009.
- RORTY, Richard y VATTIMO Gianni. *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Paidós, Barcelona, 2005.
- ROTH, Joseph y ZWEIG, Stefan. *Ser amigo mío es funesto*. Acantilado, Barcelona, 2014.
- ROTH, Joseph. *El triunfo de la belleza*. Acantilado, Barcelona, 2003.
- ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio de la locura*. Alianza, Madrid, 2011.
- ROUSSEL, Raymond. *Locus Solus*. Capitan Swing, Madrid, 2012.
- RUSSELL, Bertrand. *¿Tiene el hombre futuro?* Bruguera, Barcelona, 1982.
- *La perspectiva científica*. Ariel, Barcelona, 1981.
- ROZANOV, Vasili. *El apocalipsis de nuestro tiempo*. Acantilado, Barcelona, 2017.

- SAFRANSKI, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Tusquets, Barcelona, 2010.
- SALINAS, Pedro. *Largo lamento*. Crítica, Barcelona, 2005.
- *La responsabilidad del escritor*. Seix Barral, Barcelona, 1964.
  - *El valor de la vida*. Renacimiento, Sevilla, 2009.
- SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás. *Perspectivas sobre la vida humana. Cuerpo, mente, género y persona*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.
- *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.
- SÁNCHEZ MECA, Diego. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Síntesis, Madrid, 2004.
- *Conceptos en imágenes. La expresión literaria de las ideas*. Avarigani, Madrid, 2016.
- SANTIAGO, Teresa. *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica*. Gedisa, Barcelona, 2014.
- SANZ, Marta. *Clavícula*. Anagrama, Barcelona, 2017.
- SARAMAGO, José. *Ensayo sobre la ceguera*. Alfaguara, Madrid, 2001
- *Ensayo sobre la lucidez*. Alfaguara, Madrid, 2004.
  - *Las intermitencias de la muerte*. Alfaguara, Madrid, 2005.
- SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires, 2006.
- *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona, 2004.
  - *La náusea*. Losada, Buenos Aires, 2008.
- SARTRE, Jean Paul, HEIDEGGER, Martin, JASPERS, Karl et al. *Kierkegaard vivo*. Alianza, Madrid, 1968.
- SAVULESCU, Julian. *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Tecnos, Madrid, 2012.
- SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 1971.
- *Muerte y supervivencia*. Encuentro, Madrid, 2001.
  - *Esencia y formas de la simpatía*. Sígueme, Salamanca, 2005.
  - *El sentido del sufrimiento*. Goncourt, Buenos Aires, 1979.
  - *Ética*. Caparrós. Madrid, 2001.
  - *Ordo Amoris*. Caparrós, Madrid, 1996.
- SCHLOGEL, Karl. *Terror y utopía*. Acantilado, Barcelona, 2014.
- SCHMITT, Carl. *La tiranía de los valores*. Hydra, Buenos Aires, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Akal, Madrid, 2005.
- *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza, Madrid, 1970.
- SCHREIBER, Werner y MATHYS Friedrich K. *Infectio. Historia de las enfermedades infecciosas*. Roche, Basilea, 1987.

- SCHRÖDINGER, Erwin. *¿Qué es la vida?* Tusquets, Barcelona, 2011.
- *Ciencia y humanismo*. Tusquets, Barcelona, 1985.
- SCHWEBLIN, Samanta. *Distancia de rescate*. Mondadori, Barcelona, 2015.
- SEARLE, John R. *El misterio de la conciencia*. Paidós, Barcelona, 2000.
- *Libertad y neurobiología*. Paidós, Barcelona, 2005.
- SEGURA PERAITA, Carmen. *Fracasos de la razón*. Gatoverde, Madrid, 2002.
- SEMPRÚN, Jorge. *Viviré con su nombre, morirá con el mío*. Tusquets, Barcelona, 2012.
- *La escritura o la vida*. Tusquets, Barcelona, 1995.
- SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*. Anagrama, Barcelona, 2000
- *El respeto*. Anagrama, Barcelona, 2006.
- SEXTON, Anne. *Poesía completa*. Linteo, Ourense, 2012.
- SHAVIRO, Steven. *Discognition*. Repeater, London, 2016.
- SHELLEY, Percy Bysshe. *Prometeo liberado*. Hiperión, Madrid, 2009.
- SHELLEY, Mary. *Frankenstein*. Austral, Barcelona, 2015.
- SHERRATT, Yvonne. *Los filósofos de Hitler*. Cátedra, Madrid, 2014.
- SHESTOV, Lev. *Apoteosis de lo infundado*. Hermida, Madrid, 2015.
- SICHERE, Bernard. *Historias del mal*. Gedisa, Barcelona, 2011.
- SIMIC, Charles. *El monstruo ama su laberinto*. Vaso Roto, Madrid, 2015.
- SIMMEL, Georg. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Prometeo, Buenos Aires, 2014.
- *De la esencia de la cultura*. Prometeo, Buenos Aires, 2008.
  - *Sobre el pesimismo*. Sequitur, Madrid, 2017.
  - *Diagnóstico de la tragedia de la cultura moderna*. Kadmos, Salamanca, 2012.
  - *Schopenhauer y Nietzsche*. Prometeo, Buenos Aires, 2006.
- SKRABANEK, Petr. *La muerte de la medicina con rostro humano*. Díaz de Santos, Madrid, 1999.
- SLOTERDIJK, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos. Valencia, 2012.
- *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid, 2003.
  - *Temperamentos filosóficos*. Siruela, Madrid, 2010.
  - *Sobre la mejora de la buena nueva*. Siruela, Madrid, 2005.
  - *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal, Madrid, 2011.
- SLOTERDIJK, Peter y HEINDRICH, Hans J. *El sol y la muerte*. Siruela, 2004.
- SMITH, Charles U. *El problema de la vida. Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico*, Alianza, Madrid, 1977.
- SÖDERGRAN, Edith. *Encontraste un alma. Poesía completa*. Nørdica, Madrid, 2017.

- SÓFOCLES. *Tragedias completas*. Cátedra, Madrid, 2009.
- SONTAG, Susan. *La enfermedad y sus metáforas*. Michnik, Barcelona, 1980.
- *Ante el dolor de los demás*. Debolsillo, Barcelona, 2010.
  - *El poder de la palabra*. Losada, Buenos Aires, 2004.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza, Madrid, 1998.
- STAËL, Germaine de (Madame). *De la influencia de las pasiones. Reflexiones sobre el suicidio*. Berenice, Córdoba, 2007.
- STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Trotta, Madrid, 2003.
- STEINBECK, JOHN. *De ratones y hombres*. Edhasa, Barcelona, 2009.
- STEINER, George. *Nostalgia del absoluto*. Siruela, Madrid, 2001.
- *Gramáticas de la creación*. Siruela, Madrid, 2011.
  - *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. Siruela, Madrid, 2012.
  - *Lenguaje y silencio*. Gedisa, Barcelona, 2016.
- STEVENSON, Leslie. *Siete teorías de la naturaleza humana*. Cátedra, Madrid, 1986.
- STAROBINSKI, Jean. *Razones del cuerpo*. Cuatro Ediciones, Valladolid, 1999.
- *Tres furores. Historias sobre locura y posesión*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.
  - *Remedio en el mal*. Machado Libros, Madrid, 2000.
  - *La tinta de la melancolía*. Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
  - *Historia de la medicina*. Continente, Madrid, 1965.
- STRAUSS, Leo. *La persecución y el arte de escribir*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- *Sin ciudades no hay filósofos*. Tecnos, Madrid, 2014.
- STUART MILL, John, PEACOCK, Thomas y SHELLEY, Percy B. *El valor de la poesía*. Hiperión, Madrid, 2002.
- SUTHERLAND, Stuart. *Irracionalidad. El enemigo interior*. Alianza, Madrid, 1996.
- SZCZEKLIK, Andrzej. *Catarsis. Sobre el poder curativo de la naturaleza y del arte*. Acantilado, Barcelona, 2010.
- SZYMBORSKA, Wislawa. *El gran número. Fin y principio y otros poemas*. Hiperión, Madrid, 2008.
- TAIBO, Carlos. *Walter Benjamin. La vida que se cierra*. Catarata, Madrid, 2015.
- TANIZAKI, Junichiro. *Elogio de la sombra*. Siruela, Madrid, 2017.
- TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, 1996.
- TAYLOR, Mark C. *Reflexiones sobre vivir y morir*. Siruela, Madrid, 2013.
- THERNSTROM, Melanie. *Las crónicas del dolor*. Anagrama, Barcelona, 2012.
- THOMAS, Hugh. *La guerra civil española*. Grijalbo, Barcelona, 1976.
- TODOROV, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

- *Las morales de la historia*. Paidós, Barcelona, 2008.
- *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Paidós, Madrid, 2011.
- TOLSTOI, Leon. *La muerte de Ivan Illich*. Alianza, Madrid, 2008.
- TOURAINÉ, Alain. *El regreso del actor*. Eudeba, Buenos Aires, 1987
- TOURS, Frédegis de. *La nada y las tinieblas*. La uña rota, Segovia, 2013.
- TREJO, Mario. *El uso de la palabra*. Lumen, Barcelona, 1979.
- TRÍAS, Eugenio. *Lo bello y lo siniestro*. Seix Barral, Barcelona, 1987.
- *La filosofía y su sombra*. Destino, Barcelona, 2005.
- *Drama e identidad*. Destino, Barcelona, 1993.
- *Ética y condición humana*. Península, Barcelona, 2003.
- *Tratado de la pasión*. Debolsillo, Barcelona, 2013.
- *Pensar la religión*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.
- TSVIETÁIEVA, Marina. *Diarios de la revolución de 1917*. Acantilado, Barcelona, 2015.
- *Confesiones. Vivir en el fuego*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2009.
- *Tres poemas mayores*. Hiperión, Madrid, 2004.
- UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Orbis, Barcelona, 1984.
- VALCÁRCEL, Amelia. *Ética contra estética*. Crítica, Barcelona, 1998.
- VALLE INCLÁN, Ramón del. *Divinas palabras*. Espasa, Barcelona, 2011.
- VALLEJO, Cesar. *Los heraldos negros*. Castalia, Madrid, 2009.
- *Poemas humanos*. Laia, Barcelona, 1985.
- VALLS, Ramón. *Una ética para la bioética*. Gedisa, Barcelona, 2010.
- VANZAGO, Luca. *Breve historia del alma*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2011.
- VATTIMO, Gianni (ed). *Filosofía y poesía. Dos aproximaciones a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 1999.
- *El sujeto y la máscara*. Península, Barcelona, 1989.
- VELARIÑO, Idea. *Vuelo ciego*. Visor, Madrid, 2004.
- VERBEEK, PETER P. *Moralizing technology. Understanding and designing the morality of things*. University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- VERLAINE, Paul. *Mis hospitales y mis presiones*. Mundo Latino, Madrid, 1926.
- *Los poetas malditos y otros textos*. Eneida, Madrid, 2005.
- VERNANT, Jean P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós, Barcelona, 2001.
- VIGARELLO, Georges. *Lo sano y lo mal sano. Historia de las prácticas de la salud desde la edad media hasta nuestros días*. Abada, Madrid, 2006.

- *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.
- VILLAR, Alicia y SUANCES, Manuel A. *El irracionalismo*. Síntesis, Madrid, 2004.
- VITALE, Ida. *Reducción del infinito*. Tusquets, Barcelona, 2002.
- *Sobrevida*. Esdrújula, Granada, 2016.
- WEBER, Max. *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 2012.
- WARBURG, Aby y BINSWANGER, Ludwig. *La curación infinita. Historia clínica de Aby Warburg*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- WARBURG, Aby. *El ritual de la serpiente*. Sexto Piso, Madrid, Madrid, 2008.
- WEIL, Simone. *Escritos de Londres y otras cartas*. Trotta, Madrid, 2000.
- *El conocimiento sobrenatural*. Trotta, Madrid, 2003.
- *La fuente griega*. Trotta, Madrid, 2005.
- *Venecia salvada*. Trotta, Madrid, 2006.
- *La gravedad y la gracia*. Trotta, Madrid, 2007.
- WILLIAMS, Bernard. *La ética y los límites de la filosofía*. Monte Ávila, Caracas, 1991.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Tecnos, Madrid, 2008.
- *Conferencias sobre ética*. Paidós, Barcelona, 1995.
- WOOLF, Virginia. *De la enfermedad*. Centellas, Barcelona, 2014.
- WULFF, Henrik R., PEDERSEN, Stig A., y ROSENBERG, Raben. *Introducción a la filosofía de la medicina*. Triacastela, Madrid, 2002.
- YOURCENAR, Marguerite. *Memorias de Adriano*. Edhasa, Barcelona, 1988.
- *Opus nigrum*. Alfaguara, Madrid, 1989.
- ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza, Madrid, 1987.
- *Algunos lugares de la poesía*. Trotta, Madrid, 2007.
- ZGUSTOVA, Monika. *Vestidas para un baile en la nieve*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2017.
- ZIZEK, Slavoj. *Problemas en el paraíso*. Anagrama, Barcelona, 2016.
- *Bienvenidos al desierto de lo real*. Akal, Madrid, 2005.
- ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza, 2007.
- ZWEIG, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Acantilado, Barcelona, 2012.
- *La lucha contra el demonio. Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. Acantilado, Barcelona, 1999.
- *La curación por el espíritu. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud*. Acantilado, Barcelona, 2006.
- *La embriaguez de la metamorfosis*. Acantilado, Barcelona, 2002.
- *El misterio de la creación artística*. Sequitur, Madrid, 2015.



## **ANEXOS**



## **Anexo 1. Experimentos médicos del nazismo**

Fuente: Jewish Virtual Library

<http://www.jewishvirtuallibrary.org/nazi-medical-experiments>

- Experimentos en condiciones de altura realizados durante marzo y agosto de 1942 por y para las fuerzas aéreas alemanas y que fueron probados en cámaras de baja presurización en los prisioneros del campo de concentración de Dachau.
- Experimentos de congelación, también ejecutados por las fuerzas aéreas entre agosto de 1942 y mayo de 1943 en el campo de Dachau y que tenía como objetivo probar tratamientos en personas que sufrían congelación.
- Experimentos sobre la malaria, realizados entre febrero de 1942 y abril de 1945 para probar la inmunización y el tratamiento de la malaria y que se realizaron en más de mil prisioneros en Dachau.
- Experimentos con gas mostaza realizados en Sachsenhausen, Natzweiler y otros campos de concentración entre septiembre del 1939 y abril de 1945, donde se investigó tratamientos para las lesiones que este químico provocaba en el ejército alemán.
- Experimentos para probar los efectos de las sulfamidas y otras drogas como tratamiento para las heridas infectadas, que se realizaron entre julio de 1942 y septiembre de 1943 en Ravensbrueck.
- Experimentos con huesos, músculos y nervios humanos y su respuesta en trasplantes y procesos de regeneración. Estos experimentos se realizaron entre septiembre de 1942 y diciembre de 1943 en presos polacos del campo de Ravensbrueck y en beneficio de las fuerzas armadas alemanas.
- Experimentos para probar los efectos y tratamientos del consumo de agua de mar. Se realizaron entre julio y septiembre de 1944 en Dachau y fueron dirigidos por las fuerzas aéreas y navales alemanas.
- Experimentos para conocer las causas y la evolución de la hepatitis, y en los que se inoculó el virus a los prisioneros polacos recluidos en Sachsenhausen y Natzweiler. Los experimentos se realizaron entre junio de 1943 y enero de 1945 y fueron realizados para el beneficio de las fuerzas armadas alemanas.
- Experimentos para probar la efectividad de vacunas contra el tifus, la viruela, el cólera y otras enfermedades y que se realizaron entre diciembre de 1941 y febrero de 1945 en los campos de Buchenwald y Natzweiler
- Experimentos para probar los efectos de varios venenos incluidos venenos para usar en la comida o balas con veneno. Los experimentos se realizaron entre diciembre de 1943 y octubre de 1944, en Buchenwald los primeros y en Sachsenhausen los segundos.

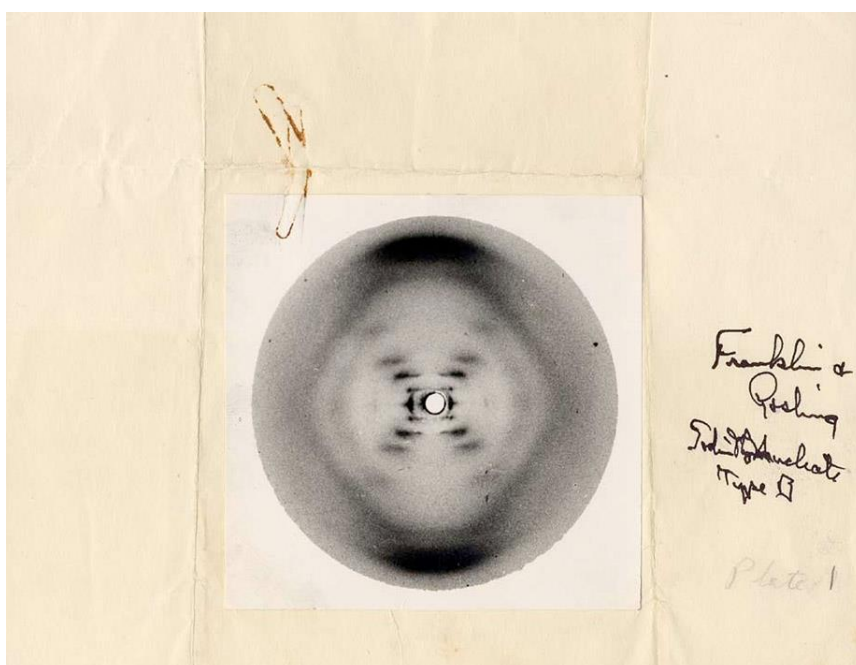
- Experimentos para probar el tratamiento de las lesiones por bombas incendiarias, y que incluían la observación de la evolución de las quemaduras realizadas por distintos materiales usado en las bombas. Los experimentos se realizaron entre noviembre de 1943 y enero de 1944 en Buchenwald.
- Experimentos sobre esterilización, realizados entre marzo de 1941 y enero de 1945 con el objetivo de desarrollar métodos de esterilización rápida y a gran escala para preparar la estrategia de eliminar a grupos poblacionales enteros. Estos experimentos se realizaron en Auschwitz, Ravensbrueck y otros campos, donde, para tal fin, se realizaron operaciones y se usaron drogas y radiación.
- Procedimientos para la elaboración de una colección de esqueletos humanos usados para un proyecto de investigación anatómica en la Reich University de Estrasburgo. Para tal fin se usó el cuerpo de ciento doce judíos del campo de concentración de Auschwitz entre junio de 1943 y septiembre de 1944.
- Procedimientos médicos sobre una población de enfermos de tuberculosis que vivían en Polonia durante la ocupación nazi y que fueron asesinados o recluidos durante mayo de 1942 y enero de 1944 para proteger la salud de la población alemana en Polonia.
- Desarrollo del programa Aktion T-4 que, a partir de la idea de *eutanasia*, dio muerte a personas categorizadas como ancianas, dementes, enfermos incurables o niños deformes. El programa comenzó en los asilos de Alemania en septiembre de 1939 y continuó en los campos de concentración y los territorios ocupados hasta abril de 1945.
- Experimentos con fenol (gas oedema serum), cuyo objetivo era investigar qué niveles de fenol causaba la muerte de los soldados heridos que eran tratados. Los experimentos se realizaron entre 1942 y 1945 en los prisioneros del campo de Buchenwald.
- Experimentos sobre las infecciones o heridas de la boca, realizados en 1942 en coordinación con los experimentos sobre los tratamientos de las infecciones. Se probaron tratamientos de la sepsis y otras enfermedades relacionadas en los prisioneros de Dachau y Auschwitz.
- Experimentos con poligal, realizados entre 1943 y 1944 y que tenían como objetivo probar la efectividad de este tratamiento para coagular la sangre de las heridas.

## Anexo 2. Fotografía 51

Fuente: Franklin, RE. Gosling, RG. *Molecular configuration in sodium thymonucleate*.

Nature, 1953 Apr 25; 171(4356): 740-1.

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/13054694>



### **Anexo 3. Juramento hipocrático**

Fuente: Hipócrates de Cos. *Tratados hipocráticos*. Vol. I. Gredos, Madrid, 1983.

Juro por Apolo médico, por Asclepio, Higía y Panacea y pongo por testigos a todos los dioses y diosas, de que he de observar el siguiente juramento, que me obligo a cumplir en cuanto ofrezco, poniendo en tal empeño todas mis fuerzas y mi inteligencia.

Tributaré a mi maestro de Medicina el mismo respeto que a los autores de mis días, partiré con ellos mi fortuna y los socorreré si lo necesitaren; trataré a sus hijos como a mis hermanos y si quieren aprender la ciencia, se la enseñaré desinteresadamente y sin ningún género de recompensa.

Instruiré con preceptos, lecciones orales y demás modos de enseñanza a mis hijos, a los de mi maestro y a los discípulos que se me unan bajo el convenio y juramento que determine la ley médica, y a nadie más.

Estableceré el régimen de los enfermos de la manera que les sea más provechosa según mis facultades y a mí entender, evitando todo mal y toda injusticia. No accederé a pretensiones que busquen la administración de venenos, ni sugeriré a nadie cosa semejante; me abstendré de aplicar a las mujeres pesarios abortivos.

Pasaré mi vida y ejerceré mi profesión con inocencia y pureza. No ejecutaré la talla, dejando tal operación a los que se dedican a practicarla.

En cualquier casa donde entre, no llevaré otro objetivo que el bien de los enfermos; me libraré de cometer voluntariamente faltas injuriosas o acciones corruptoras y evitaré sobre todo la seducción de mujeres u hombres, libres o esclavos.

Guardaré secreto sobre lo que oiga y vea en la sociedad por razón de mi ejercicio y que no sea indispensable divulgar, sea o no del dominio de mi profesión, considerando como un deber el ser discreto en tales casos.

Si observo con fidelidad este juramento, séame concedido gozar felizmente de mi vida y mi profesión, honrado siempre entre los hombres; si lo quebranto y soy perjuro, caiga sobre mí suerte contraria.

#### **Anexo 4. Código Internacional de Ética Médica**

Fuente: Asociación Médica Mundial.

<https://www.wma.net/es/policies-post/codigo-internacional-de-etica-medica/>

##### **CODIGO INTERNACIONAL de ETICA MÉDICA**

Adoptado por la 3ª Asamblea General de la AMM Londres, Inglaterra, octubre 1949 y  
enmendado por la  
22ª Asamblea Médica Mundial Sydney, Australia, agosto 1968 y la  
35ª Asamblea Médica Mundial Venecia, Italia, octubre 1983

##### **DEBERES DE LOS MEDICOS EN GENERAL**

EL MEDICO DEBE mantener siempre el más alto nivel de conducta profesional.

EL MEDICO NO DEBE permitir que motivos de ganancia influyan el ejercicio libre e independiente de su juicio profesional de sus pacientes.

EL MEDICO DEBE, en todos los tipos de práctica médica, dedicarse a proporcionar un servicio médico competente, con plena independencia técnica y moral, con compasión y respeto por la dignidad humana.

EL MEDICO DEBE tratar con honestidad a pacientes y colegas, y esforzarse por denunciar a los médicos débiles de carácter o deficientes en competencia profesional, o a los que incurran en fraude o engaño.

Las siguientes prácticas se consideran conducta no ética:

- a) la publicidad hecha por el médico, a menos que esté autorizada por las leyes del país y el Código de Ética Médica de la asociación médica nacional.
- b) el pago o recibo de cualquier honorario u otro emolumento con el solo propósito de obtener un paciente o recetar, o enviar a un paciente a un establecimiento.

EL MEDICO DEBE respetar los derechos del paciente, de los colegas y de otros profesionales de la salud, y debe salvaguardar las confidencias de los pacientes.

EL MEDICO DEBE actuar sólo en el interés del paciente cuando preste atención médica que pueda tener el efecto de debilitar la condición mental y física del paciente.

EL MEDICO DEBE obrar con suma cautela al divulgar descubrimientos o nuevas técnicas, o tratamientos a través de canales no profesionales.

EL MEDICO DEBE certificar sólo lo que él ha verificado personalmente.

## DEBERES DE LOS MEDICOS HACIA LOS ENFERMOS

EL MEDICO DEBE recordar siempre la obligación de preservar la vida humana.

EL MEDICO DEBE a sus pacientes todos los recursos de su ciencia y toda su lealtad. Cuando un examen o tratamiento sobrepase su capacidad, el médico debe llamar a otro médico calificado en la materia.

EL MEDICO DEBE guardar absoluto secreto de todo lo que se le haya confiado, incluso después de la muerte del paciente.

EL MEDICO DEBE prestar atención de urgencia como deber humanitario, a menos de que esté seguro que otros médicos pueden y quieren prestar dicha atención.

## DEBERES DE LOS MEDICOS ENTRE SI

EL MEDICO DEBE comportarse hacia sus colegas como él desearía que ellos se comportasen con él.

EL MEDICO NO DEBE atraer los pacientes de sus colegas.

EL MEDICO DEBE observar los principios de la "Declaración de Ginebra", aprobada por la Asociación Médica Mundial.

## **RESUMEN**

## **Introducción**

En este trabajo voy a investigar el palpito que nos mueve a buscar la curación de la muerte aun con la certeza de que la vida naturalmente muere, porque así nos mostramos con una razón contradictoria, con un sentido que se pierde, con un valor que falta.

La hipótesis inicial es que en este gesto de vivir y morir se expresa la condición humana, y aunque pensemos que no hay palabras para expresarla, la intención va a ser analizarla e intentar comprenderla y comunicarla, porque parece importante.

El motivo por el que considero relevante analizar este gesto es que tanto en mi experiencia personal como profesional he identificado un sentido que nos mueve y conmueve a cuidar la vida que muere y me he preguntado por su valor, por su razón.

Trabajando en el Comité de Ética Asistencial de un hospital asumí que teníamos razón pensando salvar la vida sabiendo que muere, pero esta razón se me escapaba. ¿Por qué razón pensábamos que podíamos salvar la vida si con razón sabíamos que la vida muere? En teoría tenía sentido hacerlo pero en la práctica se perdía el sentido, y buscando la curación encontrábamos la angustia, la frustración, el conflicto. Por eso empecé a preguntarme por nuestro valor de verdad y a investigar nuestra búsqueda de la curación, porque intuía que seguía una lógica de entusiasmo y depresión que marcaba nuestra existencia. En un primer momento empecé a observar la práctica de la medicina y a revisar los códigos de ética médica actuales, porque por un lado sospechaba de la relación de nuestro «Estado de Bienestar» con «los experimentos del nazismo», y por otro lado sospechaba de la relación de «la filosofía del superhombre» con la «Muerte de Dios».

A partir de esta investigación preliminar pude desarrollar la hipótesis inicial y atreverme a pesar que nuestra historia era metafóricamente como una historia clínica, en la que establecíamos un dialogo entre la vida y la muerte para mantener el sentido equilibrado. Sin embargo, en este momento me parecía que en la historia había abismos, traumas, misterios, y por eso me propuse reconstruirla y comprender su argumento.

Al principio de la historia occidental identifiqué a Sócrates, que pensaba que entre lo monstruoso y lo divino era posible salvar el alma, y al final identifiqué a Sloterdijk, que pensaba que el alma no existe y que estamos sin salvación. La investigación que planteé entonces fue encaminada a comprender qué sucedía en medio de esta historia para saber a dónde nos llevaba, qué decía de nosotros, que nos mostraba.



## Objetivos

El objetivo general del trabajo es identificar el gesto que nos mueve y conmueve a cuidar la vida sabiendo que naturalmente muere e investigar nuestra búsqueda de la curación para saber por qué y cómo pensamos salvar la vida y qué resulta de ello.

El primer objetivo específico es identificar y analizar el valor que en teoría define al ser humano y probar en la práctica la hipótesis que supone que su valor está en saber que muere y pensar sanar para transformar el sentido de la historia en una historia clínica.

El segundo objetivo específico es hacer una reconstrucción de la historia occidental y leerla identificando y analizando la metáfora de la historia clínica con el fin de comprender su argumento, su sentido, su valor, la razón de su discurso.

El tercer objetivo específico es identificar y analizar las filosofías que emplean esta metáfora clínica para comprender y explicar la existencia humana, y reflexionar y discutir acerca de lo que escriben y prescriben.

El cuarto objetivo específico es apreciar y discutir cómo se realiza en la práctica el hipotético valor del ser humano a partir del análisis del experimento que lo puso a prueba.

El objetivo de la parte teórica es revisar y reflexionar sobre la historia clínica, primero estableciendo un dialogo con Kierkegaard y Nietzsche, porque van a pensar la condición humana de vivir y morir como una enfermedad y van a proponer tratarla. En segundo lugar voy a dialogar con Buber y Heidegger, porque van a pensar y discutir cómo responde la humanidad históricamente al problema mortal. En estos cuatro filósofos el pensamiento se va a estructurar implícita o explícitamente a partir de un diagnóstico, un tratamiento y un pronóstico, así que voy a revisar y reflexionar sobre su sentido para saber dónde se localiza, cómo se desarrolla, qué expresa, qué valor tiene.

El objetivo de la parte práctica es analizar y pensar el experimento que en realidad puso a prueba el hipotético valor superior de la humanidad frente a la muerte, y discutir cómo responde y evoluciona, para intentar comprender al fin su valor de verdad. Para ello primero voy a dialogar con Primo Levi, porque da testimonio de «lo que hacen los hombres cuando saben que van a morir», y va a expresar que viven para contarlo pero experimentan fases de angustia, una infección en el alma, una enfermedad moral. Por tanto, con la intención de saber cómo sigue la historia clínica, finalmente voy a situarme en la segunda mitad del siglo XX y a recorrerlo hasta el comienzo del siglo XXI para comprender en qué estado de bienestar o malestar nos encontramos actualmente.

El objetivo final, entonces, va a ser identificar, analizar y discutir este sentido que dirige la historia y tratar de comprender cuál es el valor del ser humano en ella.

## Resultados

En la primera parte, al investigar nuestro hipotético valor en la historia, dialogando con Kierkegaard y Nietzsche y con Buber y Heidegger ha resultado que al encontrarnos entre la vida y la muerte somos metafóricamente como bestias y ángeles, como gladiadores y cerdos, y estamos entre la indigencia y la morada, entre la inhospitalidad y la cura. Con esta doble condición manifestamos angustia y desesperación, decadencia y delirio, angustia y nihilismo, seguridad e inseguridad, y para tratarlas los filósofos han prescrito desarrollar sentidos metafísicos: la fe, la voluntad, la palabra, la conciencia, pero sugerían que el sentido equilibrado y el valor integro es humano no humano.

En la segunda parte, al poner a prueba en la práctica el valor humano, se cumplía la teoría sobre su ambivalencia, porque se sospechaba que también era inhumano. Al dialogar con Primo Levi y con otros testigos de la historia comprendíamos que cuando estamos entre la vida y la muerte perdemos el valor y suspendemos el sentido. En la práctica, cuando el ser humano se enfrenta a la muerte no conserva la vida porque sufre una infección del alma y una enfermedad moral, que le impide distinguir el bien del mal y le hace responder a la muerte con violencia y no con cuidado. Sin embargo, la condición humana que se volvía a reafirmar en la historia era el deber de querer vivir para contarlo, sobrevivir moralmente, conservar el alma y tener grandeza de espíritu.

Después del experimento que pone a prueba su valor frente a la muerte la humanidad responde; no pierde el sentido que pensaba, decía, esperaba y quería tener, pues se dirige con ánimo recobrado de la indigencia a la morada, de la inhospitalidad a la cura. En la segunda mitad siglo XX y hasta la primera década siglo XXI se manifiesta en la historia un «movimiento saludable» que proyectaba conducir a la humanidad presente y futura a un mundo mejor, a un estado de felicidad, bienestar y armonía.

La condición humana que se reafirmaba en este momento es alcanzar el grado máximo de bienestar físico, mental y social, y desarrollar la armonía en el mundo. Para ello la prescripción es seguir el experimento, recuperar el valor de la medicina, equilibrar el objetivo científico y el terapéutico, el sentido técnico y el moral, armonizar riesgos y beneficios, y no solo evitar la muerte sino hacer esfuerzos por mejorar la vida. Pero se señala que este es un ideal metafórico que hay que estimular, investigar, probar y discutir entre toda la humanidad porque no hay certeza de cómo cumplirlo.

Finalmente, pensando cómo cumplir la condición y proteger la vida, dialogando con Kathleen Raine, María Zambrano y Chantal Maillard, resulta que para apreciar y expresar la armonía de la vida que muere hay que desarrollar un sentido poético.

## Conclusiones

La conclusión a la que he llegado después de esta investigación es que la historia y existencia del ser humano están marcadas por un palpito saludable y patológico, de vida y muerte, de bienestar y sufrimiento, y en estas condiciones la condición humana es mantener el sentido equilibrado aumentando y mejorando la vida y reduciendo y evitando el daño, con esperanza, voluntad, pensamientos y palabras, porque así, como dice la teoría y demuestra la práctica, es posible desarrollar la armonía y experimentar la salud.

La conclusión es que desarrollando este sentido que transforma el dolor en valor frente a la muerte hacemos historia, desde Sócrates hasta hoy, pero aunque ahora sepamos algo de la condición de este sentido, desconocemos su naturaleza, porque es un sentido físico y metafísico, natural y sobrenatural, humano y no solo humano.

Al investigarlo he comprendido que el sentido que nos permite apreciar la vida separada de la muerte y nos dirige a la vida en lugar de a la muerte, y de este modo nos permite desarrollarnos en armonía y experimentar un saludable bienestar que nos conduce a la paz y a la felicidad, es un ideal metafórico, una cuestión de fe y voluntad, de responsabilidad y conciencia. La salud es una cuestión poética y filosófica, no solo técnica y biomédica, pues para asegurar el bienestar y reducir el daño no siempre hay técnicas cuantitativas ni se pueden hacer juicios precisos. Como recordaba Kant, la felicidad es un ideal de la imaginación, no de la razón, porque razonablemente, naturalmente no se puede huir de la muerte y conservar la vida. Podemos concluir entonces que el sentido que invocamos es ambivalente; mortal y moral, ético médico, filosófico y biológico, científico y poético, técnico y anímico. Por tanto, la integridad de este sentido sigue siendo lo que hay que pensar, discutir, experimentar, investigar.

En el trabajo he encontrado este límite del sentido humano, porque tiene sentido pero su valor es incalculable. No obstante, he aprendido que nuestra razón oculta su razón, pero es secreta y enigmática con razón, porque piensa lo impensable; piensa que la condición humana es salvar la condición mortal porque piensa con una razón compleja: el co-razón. Pensando con el corazón el ser humano aprecia que la vida late y se distingue de la muerte, entiende que su valor se manifiesta y se oculta pero no muere porque quiere vivir y sabe que para corresponder con él hay que querer mantener el pulso.

La propuesta entonces es que pensemos poéticamente y comprendamos que nuestra razón está en el corazón, que tiene sentido aunque su valor palpite y se oculte, y que hay que escucharlo y cuidarlo. Para ello sugiero una ética de la generosidad, que consiste en tomar conciencia de que la cualidad del género humano es la generosidad.

## **ABSTRACT**

Searching for a cure to mortality.  
The humanization of medicine. The medicalization of humanity.

## **Introduction**

In this dissertation I'm going to search for the impulse that moves us to search for a cure to mortality despite the certainty of death, because through this exercise we are revealed to have a contradictory sense, a sense that is lost, with a value that is missing.

The initial hypothesis is that through the act of living and dying the human condition is expressed, and despite our belief that there aren't words to express it the intention is to analyze it, understand it and communicate it, for it seems important.

The reason why I consider it relevant to analyze this act is because in my personal as well as professional experience, I have identified a sense that moves and pushes us to take care of the life that dies and I wonder about its value, its reason.

While working with the Assisting Ethics Committee at a hospital I realized we were right to think about a life that dies, but such rightfulness escaped me. Why were we right to think and save life when we rightfully knew that life dies? In theory there is reason to do so but in practice, reason got lost and on the search for a cure we found anguish, frustration, conflict. Thus I started to wonder about our value for truth and to investigate our search for a cure, because I sensed it followed a logic of enthusiasm and depression that marked out existence. At first I started to observe the practice of medicine and study its current ethical codes, because on the one hand I suspected a relation between our «welfare state» with the «Nazi experiments» and on the other, I mistrusted the relationship between «philosophy of superman » and «death of God».

As the starting point, with this preliminary research I established an initial hypothesis and ventured into weighing our history metaphorically as a medical history, in which we establish a dialog between life and death to maintain a sense of balance. However, at that stage I stumbled upon consideration of history's crevasses, mysteries, traumas, and ventured further into a reconstruction to understand its plot.

With the beginning of western history I identified Socrates, who pondered that between the monstrous and the divine it was possible to rescue the soul, and on the other end I placed Sloterdijk, who maintained that the soul does not exist and we are without salvation. The research I was faced with then was aimed at understanding the middle part of history and understand where we were being led to, what it said of us and what it revealed to us.

## Objectives

The general objective is to identify the exercise that moves us and pushes us to take care of life knowing how it naturally dies and study our search for a cure to know why and how we think of saving life and what results from it.

The first specific objective is to identify and analyze the value that defines human being in theory and test in practice the hypothesis that places its value on knowing that it dies and thinks of curing as transforming the sense of history into medical history. The second specific objective is to reconstruct western history and read it identifying and analyzing the metaphor of medical history with aim to comprehend its plot, its sense, its value and the reason for its narrative. The third specific objective is to identify and analyze the philosophies that use this medical metaphor to understand and explain human existence and reflect and discuss what they write and prescribe. The fourth specific objective is to discuss how the hypothetical value of the human being is executed in practice analyzing the experiment through which it was tested.

The theoretical objective is to study and reflect upon medical history, first by establishing a dialog with Kierkegaard and Nietzsche, because they observe human condition of living and dying as a disease and suggest treatment for it; then, a dialog between Buber and Heidegger, who discuss and reflect on how humanity historically responds to the mortal problem. On these four philosophers, the thinking will be structured implicit and explicitly from diagnostic, treatment and prognosis, thus I will revisit and reflect on its sense or meaning, where its located, how it is developed, what it expresses and what value is placed upon it.

The practical objective is to analyze and ponder the experiment that actually tested the hypothetically superior value of humanity versus death and discuss how it responds and evolves, to try and finally understand its value of truth. To do this I will first dialogue with Primo Levi, because he testifies to «what men do when they know they are going to die», and expresses how they live to tell but experiment stages of anguish, an infection of the soul, a moral disease. Therefore, to know how the medical history continues, I will focus on the second half of the 20th century and carry on until the beginning of the 21st century to reflect on how well we've fared in this so-called welfare state.

The final objective then will be to identify, analyze and discuss the sense that drives history and to try and asses the value of human beings in it.

## Results

In the first part, while researching our hypothetical value in history, through dialog with Kierkegaard and Nietzsche and Buber and Heidegger, results showed that when caught between life and death we are, metaphorically speaking, like beasts and angels, like gladiators and pigs, and we're caught between vagrancy and settlement, between inhospitality to cure. Through this double condition we manifest anguish and desperation, decadence and delirium, anguish and nihilism, security and insecurity, and to treat them, the philosophers have prescribed the developing of a metaphysical senses: faith, will, word, conscience, but offered that the balanced and the full sense is human non human.

The second part, when testing the human value in practice, confirmed the theory of its ambivalence, because it hinted that it was also inhumane. When establishing a dialog with Primo Levi and other witnesses of history, we understood that when caught between life and death we lose our value and suspend our senses. In practice though, when the human being faces death it doesn't preserve life because it suffers an infection of the soul and a moral disease that hinders its distinction between good and bad and makes it respond to death with violence and not with care. However, the human condition that was reaffirmed in history was the condition of longing to live to tell, to morally survive, retain the soul and achieve greatness of spirit.

After the experiment that tested its value in the face of death humanity responds: it doesn't lose the sense it thought, said, hoped and wanted to have, since it returns with renewed spirits from vagrancy to settlement, from inhospitality to cure. From the second half of the 20<sup>th</sup> century to the first decade of the 21<sup>st</sup> century a «health movement» arises with a mission to lead present and future humanity towards a better future, a happy state, harmony and wellbeing.

The human condition reaffirmed at that stage was to reach higher levels of physical, mental and social wellbeing, and to develop harmony with the world. For this, the prescription is to follow the experiment, return the value of medicine, balance the scientific and therapeutic object, the moral and the technical sense, harmonize risks and benefits and not only avoid death but make an effort to heighten life. But we are warned that this is a metaphorical ideal that must be stimulated, researched, tested and discussed among all of humanity since there is no certainty on how to execute it.

Finally, thinking on how to carry out the condition and protect life, through a dialog with Raine, Zambrano and Maillard, concludes that in order to appreciate and express harmony through a life that dies, one must develop a poetic sense.

## Conclusion

The conclusions of this research are that history and the existence of the human being are marked and directed by a health and pathological beat, of life and death, of wellbeing and suffering, and under these conditions the human condition is to keep the sense balanced and heightened and bettering life and reducing and avoiding pain, with hope, will power, thoughts and words, because, as theory maintains and practice attests, it is possible to develop harmony and to experience health.

The conclusion is that developing this sense that transforms pain into value in the face of death we make history, from Socrates until today, but although we know now about the condition of this sense, we remain ignorant as to its nature, because it is a physical and metaphysical sense, natural and supernatural, human and not only human.

Throughout this research I have understood that the sense that allows us to appreciate life detached from death and that leads us towards life instead of death, and thus a us to develop a harmonious life and health and wellbeing and leads us towards peace and happiness is a metaphorical ideal, a matter of faith and will, of responsibility and conscience. Health is a matter of poetry and philosophy, health is not just a technical and biomedical matter, since in order to ensure wellbeing and reduce pain there aren't always quantitative techniques, nor can we extend precise judgment. As Kant emphasizes, happiness is an ideal of the imagination, not of the reason, because reasonably one cannot avoid death and preserve life. We can conclude then that the sense invoked here is ambivalent; mortal and moral, ethical and medical, philosophical and biological, scientific and poetic, technical and emotional. Therefore, the integrity of this sense continues to be that which ought to be thought about, discussed and researched.

On this work I have found this limit to the human sense, because it makes sense but its value is incalculable. However, I have learned that our reason hides its reasons, but it's secret and enigmatic not without reason, because it thinks the unthinkable; thinks the human condition is to save the mortal condition because it thinks with a complex reason (as in co-reason): the heart. Thinking with the heart, the human being appreciates beating life and distinguishes itself from death, understands its value manifests and hides but doesn't die because it yearns to live and knows that I order to correspond it one ought to want to wrestle with its pulse. The proposal is then to think poetically and understand our reason is in the heart, that it makes sense despite its value beating and hiding, and that one ought to listen to it and take care of it. For this I suggest an ethics of generosity that consist on taking conscience that the quality of the human being is generosity.







